

I N S T I T U T F Ü R
SOZIALANTHROPOLOGIE



Michael Toggweiler

Kleine Phänomenologie der Monster

U N I V E R S I T Ä T B E R N

Arbeitsblätter des Instituts für Sozialanthropologie der Universität Bern

Herausgegeben von:

Madlen Kobi
Laura Münger
Verena Rothen
Pascale Schild
Michael Toggweiler
Angelica Wehrli
Heinzpeter Znoj

Institut für Sozialanthropologie
Länggass-Str. 49A, CH-3000 Bern 9
Fax +41 31 631 42 12
E-Mail: information@anthro.unibe.ch

ISBN-13: 978-3-906465-42-5
EAN: 9783906465425

© Michael Toggweiler und Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern

URL: http://www.anthro.unibe.ch/content/publikationen/arbeitsblaetter/arbeitsblatt_42/index_ger.html

This is the electronic edition of Michael Toggweiler, „Kleine Phänomenologie der Monster“, Arbeitsblatt Nr. 42, Institut für Sozialanthropologie, Universität Bern, Bern 2008

ISBN-13: 978-3-906465-42-5

EAN: 9783906465425

Electronically published January, 2008 [formally adjusted by the author in 2013]

© Michael Toggweiler and Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me or the Institut für Sozialanthropologie. Otherwise we encourage you to share this work widely and to link freely to it.

Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration. You may not charge money for shipping the text or distributing it. If you give it away, these conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact: information@anthro.unibe.ch

Michael Toggweiler

Kleine Phänomenologie der Monster

Inhaltsverzeichnis

1	Einführung – Warum das Monster?	1
2	Die Form des Monströsen.....	6
2.1	Nichts als Zeichen.....	6
2.2	Mythos als Wahrheit.....	11
2.2.1	„Ein Wunder zu sehen“	14
2.2.2	Die Dinge selbst	18
2.3	Der Monströse Körper	23
2.3.1	Betwixt and Between	23
2.3.2	Monstertaxonomie.....	30
2.4	Innen und Aussen	35
2.4.1	Richard III und der Edle Wilde	35
2.4.2	Sokrates und der böse Clown.....	41
3	Der Ort des Monströsen	44
3.1	Die Grenzen der Ökumene	44
3.2	Die Wanderung des Wilden Mannes	51
4	Die Funktion des Monströsen	57
4.1	Wächter der Grenze	57
4.2	Komödie, Karneval und Übergang.....	61
5	Schluss und Ausblick	68
	Bibliographie.....	70
	Abbildungen.....	75

uelle chimère est-donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur: gloire et rebut de l'univers.

Blaise Pascal

1 Einführung – Warum das Monster?¹

„*We live in a time of monsters*“, schreibt Joffrey Jerome Cohen im Vorwort zu einem Sammelband über das Monster (1996: vii), und in der Tat: Angesichts der Flut von Filmen und Büchern, die derzeit wochen- und monatelang die *Box-Offices* und Bestsellerlisten anführen und in dieser oder jener Form „Monströses“ kolportieren, möchte man ihm spontan zustimmen.

Dennoch ist seine Bemerkung vielleicht zunächst irreführend: Sie erweckt den Eindruck, als sei das Monster als spezifisches Phänomen *unserer* Zeit zu verstehen und sie würde damit dem Tenor der Geschichtswissenschaft widersprechen, welche Monster und Fabelwesen in der Antike und im Mittelalter verortet hat. Cohens möchte allerdings ganz im Gegenteil darauf aufmerksam machen, dass Monster *auch* zeitgenössische Phänomene sind und demnach eben nicht Produkte einer bestimmten Zeit, sondern erstaunlich resistente und polyglotte Begleiter des Menschen. Für eine strukturelle Kulturanthropologie ergäben sich aus einer solchen Hypothese sogleich Fragen:

- i) Ist es möglich, dass sich in den scheinbar unzähligen Gesichtern des Monströsen ein *Wesen* verbirgt, welchem zwar wenig inhaltliche, aber durchaus formale Grenzen gesetzt sind (Barthes 1992: 85)?
- ii) Lässt sich seine Symbolfülle damit auf ein *Wesen* reduzieren, in dem sich, wie Lévi-Strauss sagen könnte, „*die fliessende Menge der Fälle fängt*.“ (Lévi-Strauss 1967: 224)?
- iii) Und: Was müsste in diesem Fall – in Anlehnung an das Vokabular Husserls – dem Monster *zukommen*, dass es monströs wäre?

In der vorliegenden Arbeit versuche ich mich (vorerst in Form loser Thesenbildung), einem möglichen *Wesen* des Monsters zu nähern.

Mein Ansatz orientiert sich dabei an den Prämissen Foucaults, welcher sich zumindest in seinem

¹ Die vorliegende Arbeit ist eine im März 2013 marginal korrigierte Fassung der Erstausgabe von 2008. Aus Gründen unsicherer Bildrechte wurden die Abbildungen der Erstfassung bis auf wenige entfernt. Inhaltlich wurde die Arbeit ausser einiger weniger bibliographischer Ergänzungen nicht verändert [der Autor].

für meine Arbeit besonders relevanten Frühwerk an Husserls Phänomenologie orientiert.² Demnach geht es mir weder darum, mich auf das Gebiet der Wörter („Monster“) zu beziehen und den Bedeutungsverschiebungen desjenigen zu folgen, was denselben Namen trägt, noch will ich zu eng an bestimmten „Gesichtern des Monströsen/des Anderen“ (den foucaultschen Dingen) hängen bleiben.³ Wenn ich mit Husserl von einem *Wesen (Eideos)* des Monsters spreche, so geht es mir – hier weiche ich von der radikalen Historisierung des frühen Foucaults ab – um eine mögliche grundlegende mythische Form und Formation, welche, wenn sie auch vielleicht keine anthropologische Konstante darstellt, so doch einen erstaunlich hohen Resistenzgrad und eine verblüffende Immunität gegenüber der Geschichte aufweist.

In der kulturanthropologischen Forschung ist man der Figur des Monsters bislang nicht in dieser Weise begegnet. Zwar erscheint das Monströse in der ethnographischen Literatur als fester Bestandteil lokaler Mythologie, dennoch war es nie Gegenstand einer vergleichenden Untersuchung. Es lassen sich dafür mindestens drei Gründe anführen:

- i) Erstens ist der struktural-phänomenologische Ansatz im deutschsprachigen Raum seit längerer Zeit etwas aus der Mode gekommen, was sich in einem grundlegenden Misstrauen gegen synthetisierende Verfahren und in der Beschränkung auf lokal-spezifische Ethnographien äussern kann.
- ii) Zweitens legt die Kulturanthropologie im deutschsprachigen Raum – und das war bis vor Kurzem in der Literaturwissenschaft nicht anders⁴ – nach wie vor ein gewisses Desinteresse gegenüber den eigenen Mythen an den Tag, zumal wenn diese, wie im Falle des Monsters, von einer „Popkultur“, etwa dem amerikanischen Film, perpetuiert werden. Wenn auch in den letzten zehn Jahren eine zentripetale Verschiebung der regionalen Interessen zu beobachten ist, ist doch der ethnographische Gegenstand lange Zeit vorwiegend ausserhalb Europas lokalisiert worden.⁵
- iii) Drittens sehe ich einen Grund für das mangelnde ethnologische Interesse am Monster darin, dass unser Fach das Monströse als *Fehlvermessung* überwunden haben will. Im Zuge der intradisziplinären Abrechnung mit dem eigenen kolonialen Erbe hat sich die postkoloniale Sozial- und Kulturanthropologie vermehrt mit den disziplinären Möglichkeiten und Grenzen der Repräsentation eines „kulturell Anderen“ oder „Fremden“⁶ beschäftigt. Im

² Husserl wie Foucault geht es darum, den sicher geglaubten Einheiten ihre Quasi-Evidenz als natürliche Einheiten zu entreissen (die Einklammerung oder *Epoché* bei Husserl) und sie auf eine neue Art zu beschreiben (Foucault 1973: 40, 45; Husserl 1998: 201f).

³ Vgl. Foucault 1973: 93.

⁴ Vgl. Garland Thomson 1994: xiii.

⁵ Eine 1993 durchgeführte Studie über die Regionalinteressen von 760 deutschsprachigen EthnologInnen hat gezeigt, dass insbesondere Westeuropa (3.03% Nennungen) deutlich etwa hinter Westafrika (16.05%) rangiert (Haller 2005: 18).

⁶ Bis vor Kurzem waren dies im deutschsprachigen Raum gängige Begriffsbezeichnungen für den disziplinen-eigenen Gegenstandsbereich (vgl. etwa Kohl 1993). *Other* und *autre*, welche sich in gängigen

Zentrum der vorwiegend methodologisch-epistemologischen⁷, texthermeneutischen⁸ und fachhistorischen⁹ Fragestellungen stand – nicht zuletzt als Folge der Debatte um Edward Saïds polemisches *Orientalism* (1979) – vermehrt das Anliegen, retrospektiv die ethnozentrisch infizierten Konstruktionen eines „Fremden“ oder „Anderen“, die in der „westlichen“ Welt inklusive der eigenen Disziplin umherspukten, zu erkennen und allenfalls mit einer verfeinerten Methodik (und einem grundsätzlichen Misstrauen gegenüber einem „epistemologischen Projekt“ und seinen Objektivierungsverfahren) zugunsten eines plausibleren Bildes eines „konkreten Anderen/Fremden“ zurückzuweisen. „Alterisierende“ Konstruktionen und Projektionen aus den eigenen Reihen – und die Monster einer vordisziplinären Völkerkunde gehören dazu – wurden infolgedessen kaum für wert befunden, mit kulturalanthropologischem Blick unter die Lupe genommen zu werden. Sie galten als zu überwindende Fehlvermessungen, die den Blick auf eine „Wirklichkeit“ dahinter (die unter ihnen litt und leidet) versperren. Was die Sozialanthropologie in ihren Studien zu den historischen Konstruktionen des „Fremden“ oder „Anderen“ und seinen unzähligen Manifestationen zu sagen hatte, war oftmals in erster Linie, dass sie nicht angemessen waren. Nun hat der postmoderne kulturalanthropologische Diskurs – so heterogen er auch sein mag – mit seiner Tendenz zu einem rigiden epistemologischen Relativismus bis heute eine gewisse theoretische Leere in unserer Disziplin hinterlassen. Der Rabinow'schen Forderung nach einer „Anthropologisierung des Westens“ (Rabinow 1993) – und damit auch der eigenen Disziplin – über die methodologische und methodische Selbstreflexion hinaus ist man intradisziplinär nur bedingt nachgekommen.

Die partielle Nicht-Beachtung des Monsters in unserem Fach halte ich nun aus mehreren Gründen für ein Versäumnis:

- i) Erstens glaube ich, dass die Sozial- oder Kulturalanthropologie – so wie ich sie verstehen möchte – als *Wissenschaft vom handelnden Menschen in seiner sozio-kulturellen Bedingtheit* axiomatisch davon ausgehen sollte, dass es diskursive Felder zwischen derart bedingten (wenn auch nicht determinierten) diskursiven Gruppen gibt, und sich dafür interessieren sollte, wie solche Felder beschaffen sind. Konkret könnte dies bedeuten, dass sich unsere Disziplin mit den Fragen beschäftigt, in welcher Formenvielfalt sich Menschen voneinander abgrenzen und annähern, welche peripheralen Wahrnehmungen existieren, wie Räume diskursiv geschaffen und bevölkert oder „Identität“ und „Alterität“ konstruiert werden.¹⁰

anglo- und frankophonen Einführungswerken (Keesing 1998; Kilani 1994) finden, sind ohne grundlegende Bedeutungsverschiebung als „Fremdes“ und dem oftmals synonym verwendeten „Anderen“ übersetzbar.

⁷ Vgl. Clifford, Marcus 1986; Clifford 1988, 1993,; Fuchs, Martin u. Eberhard Berg 1993.

⁸ Geertz 1993, Habermeyer 1996.

⁹ Stocking 1992.

¹⁰ Jakob Tanner bezeichnet ein solches Projekt auf einer breiteren anthropologischen Ebene als „Diffe-

Die Missachtung einer allfälligen basalen Form des Monströsen, welche als diskursiver Katalysator für die Verhandlung von Alterität dienen könnte, würde ein derartiges Projekt unvollständig bleiben lassen.

- ii) Zweitens bin ich überzeugt, dass die Ethnologie, als Disziplin mit einem durchaus inter- und multidisziplinären Anspruch, mitsamt ihrem literarischen Kanon viel zur Debatte um das Monster, wie sie in der Literatur-, Geschichts- oder Filmwissenschaft heute am Rande geführt wird, beizutragen hat. Für meine strukturelle Skizze der monströsen Form (wie sie nach meinem Kenntnisstand bis anhin nicht geleistet worden ist) werde ich in meinen bisherigen Untersuchungen auf Konzepte und Ansätze zurückgreifen können, welche zum erweiterten theoretischen Kern unserer Disziplin gehören und welche auch für eine weiterführende Fragestellung Ergiebigkeit versprechen.¹¹
- iii) Ein weiterer Grund, weshalb ich das Monster aus sozialanthropologischer Sicht beachtet haben möchte, hat schliesslich mit dem *Konzept* unserer Disziplin selbst zu tun. Meine Hypothese geht dahin, dass das Monster als janusköpfiges Gesicht einer Form, welche Teil einer Formation von „Struktur“ und „Antistruktur“ (Viktor Turner) ist, uns exemplarisch Hinweise über ähnlich langlebige, nachgerade monolithische, diskursive Formationen bereithält, wie sie etwa jene von „Norm“ und „Anomalie“, von „Form“ und „Deformation“ oder aber eben von „Eigenem“ und „Fremdem“ darstellen. Damit verfügt das Monster möglicherweise über ein gewisses Potenzial für eine Bereicherung der Debatte um die Bestimmung des sozialanthropologischen Gegenstandsbereichs.

Wenn mir daran gelegen ist, das Monster als Gegenstand in ein sozialanthropologisches Blickfeld zu rücken, beabsichtige ich in gleichem Masse, einen spezifisch sozialanthropologischen Blick in ein Forschungsfeld zu tragen, das bislang anderen Disziplinen überlassen wurde. Denn das Monster hat in der Geschichts-, der Literatur- und Filmwissenschaft bereits durchaus Beachtung gefunden. Es lassen sich dabei mindestens vier nicht klar voneinander abgrenzbare Zugänge unterscheiden: Einen prozessualen, welcher Erscheinungsformen des Monsters historisiert und in einen allgemeinen Traditionszusammenhang stellt¹², einen hermeneutischen, der versucht, die Bedeutungsebenen spezifischer Monster freizulegen¹³, einen naturwissenschaftshistorischen, welcher einen „realen Kern“ hinter dem Mythos freizulegen versucht¹⁴, und schliesslich einen

rentialdiagnostik des *homo sapiens*“ (Tanner 2004: 22).

¹¹ U.a. Barthes 1992; Cassirer 2002; Douglas 1985; Foucault 1973, 1974; Lévi-Strauss 1967, 1968, 1980, 1985; Turner 1967, 1995.; van Gennep 1999.

¹² Boia 1995; Petermann 2007.

¹³ Williams 1996; Wunderlich 1999.

¹⁴ So hat etwa Schumacher (1993) versucht, die Monstren der Vergangenheit auf tatsächliche Missbildungen zurückzuführen. Gemein ist diesen oder ähnlichen Versuchen, dass sie dem *monstrum* zwar eine kulturgeschichtliche Relevanz zubilligen, gleichzeitig aber annehmen, in der teratologischen und in diesem Sinn „streng wissenschaftlichen“ Deutung der Phänomene eine rationale Erklärung für all

funktionalen, der nach der diskursiven Funktion monströser Typen fragt¹⁵.

Dabei ist festzuhalten, dass, auch wenn das Monster mit historischer Tiefe ausgiebig intradisziplinär behandelt wurde, weitgehend synthetisierende Arbeiten fehlen¹⁶, welche versuchen, das Monster aus seinen lokal-historischen Bedeutungsebenen und seiner Begrifflichkeit oder aus einem deskriptiven Traditionszusammenhang herauszulösen und es als mythische Form und Teil einer diskursiven Formation zu verstehen.

die phantastischen Wesen der Vergangenheit gefunden zu haben. Ich halte ein derartiges Vorhaben – abgesehen von einer durchaus gewichtigen Bedeutung für die Geschichte der Medizin – für unfruchtbar. Sie werden einerseits dem *Wesen* des Monsters in keiner Weise gerecht, andererseits schüren sie den Glauben an eine lineare Fortschrittsgeschichte. Ich sympathisiere mit Autoren, welche die Grenzen zwischen Wissenschaft und Mythos weit weniger dogmatisch gesetzt haben wollen (Horkheimer und Adorno 1969; Lévi-Strauss 1968; Hagner 1995).

¹⁵ Williams 1996

¹⁶ Einige Ausnahmen sind zu nennen: So hat der bereits erwähnte Joffrey Jerome Cohin in einem kurzen einleitenden Aufsatz zu seinem Sammelband *Monster Theory* (1992) thesenartig versucht, einige Gesetzmässigkeiten des Monströsen zu skizzieren. Cohens Essay, dem diese Arbeit viel verdankt, ist das Experiment, sich einer Kultur durch die Monster, die sie erschaffen hat, zu nähern. Monster sind demnach kulturelle Projektionen und Konstruktionen, die durch ihre Negativität das Bewusstsein und die Formierung einer gewissen kulturellen Eigenständigkeit erst ermöglichen. Der implizite Aufruf Cohens, das Monster zu einem gewichtigen Gegenstand (auch theoretischer) kulturwissenschaftlicher Arbeit zu machen, wurde nur bedingt erhört. So hat Timothy K. Beal (2001) die Konvergenzen des Monströsen mit dem Religiösen untersucht, dabei aber bewusst auf eine tiefere Analyse des Mythos „Monster“ verzichtet, oder ist Rosemarie Garland Thompsons Sammelband *Freakery* (1996) zwar fragmentarisch mit einem möglichen *Wesen* des Monströsen beschäftigt, rückt aber dennoch vor allem den Aspekt der Körperlichkeit und die Inszenierung des Monströsen in den amerikanischen „freak shows“ zwischen 1850 und 1940 ins Zentrum. Cohens und meinem Ansatz näher kommen *Entre L'ange et la bête. Le mythe de l'homme différent de l'Antiquité à nos jours* (1995) des rumänischen Historikers und Mythologen Lucian Boia sowie das jüngst erschienene Buch Werner Petermanns (2007). Beide Autoren sehen im Mythos des monströsen Menschen eine der resistentesten imagologischen Entitäten, die sich trotz wechselnder Gesichter über die Jahrhunderte hinweg und nicht nur in der „abendländischen“ Tradition behauptet haben. Boias und Petermanns Ansatz ist dabei aber nicht struktural-phänomenologischer, sondern vergleichend-historischer Art.

*Was ist am Menschen Sache, das
nicht Zeichen? Zeichen, das nicht
Sache ist?*

Johann Caspar Lavater

2 Die Form des Monströsen

2.1 Nichts als Zeichen

Es lohnt sich aus einer vergleichend-kulturanthropologischen Perspektive vor allem dann, die Etymologie eines Wortes beizuziehen, wenn diese die inhaltlichen und weniger die lautlichen oder morphologischen Veränderungen der Wörter (die semantischen Prozesse) aufzeigt und in einen grösseren Zusammenhang mit einer kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklung stellen kann. Im Falle des Wortes „Monster“ (bei Saussure das sprachliche Zeichen als Korrelat zwischen Lautbild und Vorstellung) ist seine Biographie besonders ergiebig, wenn wir die Etymologie möglichst wörtlich verstehen. Sie legt uns einerseits seinen ursprünglichen Sinn offen, andererseits weist sie sogleich darüber hinaus. Das linguistische Zeichen ist Teil einer komplexeren mythologischen Semiose.

Der Begriff „Monster“ leitet sich aus dem lateinischen „monstrare“ (zeigen) ab. Die eingebürgerte deutsche Form wird im Singular und Plural gleich verwendet und ist auch im Englischen gebräuchlich.¹⁷ Bedeutungsähnliche Begriffe sind „miraculum“ (Wunderding), „portentum“ (Vorzeichen) oder „ostentatum“ (Vorbedeutung).

Lassen wir den heute landläufigen Gebrauch des Wortes für die Bezeichnung eines Ungeheuers oder schrecklichen Fabelwesens – der mit dem ursprünglichen Monstrum nicht mehr viel gemeinsam zu haben scheint – erstmal beiseite, so haben wir es mit einem relativ unspektakulären und neutralen Wesen zu tun.¹⁸ Das Monster will uns, zumindest lässt die Etymologie darauf schliessen, lediglich etwas zeigen. Es steht demnach nicht in erster Linie für sich selbst, sondern verweist auf etwas anderes. In seiner farbigen, schillernden und exaltierten Gestalt, die nicht immer furchterregend sein muss, entspricht es jener Form von Zeichen, die Roland Barthes als *motiviert* bezeichnen würde (Barthes 1995: 108) und von denen Claude Lévi-Strauss auf Peirce verweisend annimmt, dass sie geradezu fordern, dass ihre Wirklichkeit „[...] in einem bestimmten Masse durch den Menschen geprägt ist. Dies sagt der treffende, aber schwer übersetzbare Ausdruck von Peirce: ‚It addresses somebody‘“ (Lévi-Strauss 1968: 33).

Wenn angenommen wird, dass das Monster uns etwas zeigen will, so ist in diesem Zusammen-

¹⁷ Vgl. dazu kurz Wunderlich 1999: 23.

¹⁸ Mir ist bewusst, dass man mir einige andere Bedeutungen des Wortes Monster entgegenhalten kann. Ich halte es hier mit Roland Barthes: „Ich habe versucht Dinge zu definieren, nicht Wörter.“ (Barthes 1995: 85). Der Bezug auf die Etymologie hat den einzigen Zweck, dass die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Monster uns dem *Gegenstand*, den ich untersuchen will, näher bringt.

hang gemeint, dass das Monster (selbst schon Zeichen eines primären sprachlichen Systems) als Ausdruck für etwas Bedeutetes ausserhalb seiner selbst steht, einer Idee, einer Vorstellung, die verstanden werden will¹⁹. Die *Art* seiner Zeichenhaftigkeit, die sich nicht auf die Linguistik beschränkt, soll für das Monster kurz untersucht werden.

Rudi Keller schlägt in Anlehnung an Peirce drei Zeichentypen vor: Das Symptom (bei Peirce der Index), das Ikon und das Symbol.²⁰ Das Symptom ist von den dreien das einfachste oder archaischste. Die Beziehung eines Symptoms mit dem von ihm Bezeichneten ist rein kausaler oder natürlicher Art. Es wird nie intentional verwendet, d.h. es gibt niemanden, der mit einem Symptom etwas meint. Ebenso wenig ist ein Symptom Eigenschaft eines Dings. Erst durch seine interpretative Nutzung wird etwas in den Status eines Symptoms gehoben. So ist Rauch am Himmel an sich noch kein „wirkliches“ Zeichen (auch wenn es in anderem Zusammenhang durchaus symbolische Bedeutung – etwa in der Poesie für die Flüchtigkeit eines Gedankens oder als Rauchzeichen – haben kann). Es wird erst durch einen Interpreten, der von der natürlichen Gegebenheit ‚Rauch am Himmel‘ auf ‚Feuer‘ schliesst, ein Symptom. Im Falle des Monsters – um ein zu unserem Thema passendes Beispiel einzuführen – ist eine zweiköpfige Schlange, der ein Wanderer begegnet, noch kein wirkliches Zeichen. Erst der interpretierende Wanderer macht die Schlange zu einem Symptom etwa für monströse Abweichung, Fremdheit, Krankheit, etc.



Abb. 1: Plakat einer im Sommer 2005 in Interlaken (Bern) gastierenden Reptilien-Wanderausstellung.

¹⁹ Vgl. dazu auch bei Cohen (1996: 4): “The monster signifies something other than itself.”

²⁰ Vgl. Keller 1995, v.a. S.113–132 u. 160–186.

Die Tatsache allerdings, dass eine solche zweiköpfige Schlange 2005 als Hauptattraktion in einem Vivarium im Berner Oberland vermarktet wird, und der Aussteller dem deformierten Reptil die Namen „Tom und Jerry“ verliehen hat, im Grunde alleine schon die Gegebenheit, dass die Schlange gezeigt wird, verändert nun die symptomische Relation. Die Schlange wird zur inszenierten Schlange, zu einem echten ikonischen oder symbolischen Zeichen. Ikone und Symbole sind im Gegensatz zu Symptomen Kommunikationsmittel, also Mittel, die von einem Zeichenbenutzer (Aussteller) dazu verwendet werden, einen Adressaten (den Ausstellungsbesucher) dadurch zu beeinflussen, dass man diesem mittels Zeichen (zweiköpfige Schlange) zu erkennen gibt, wozu man ihn bringen möchte. Es ist also vor allem die „Leistung“ des Ausstellers/Kurators/Zoologen, die die zweiköpfige Schlange zu einem ikonischen oder symbolischen Zeichen macht. Beim Ikon sind die Assoziationen, die beim Interpretieren hervorgerufen werden, noch mehr oder weniger unbestimmt oder unregelmässig. Ikone sind gekennzeichnet durch eine Ähnlichkeitsbeziehung (eine Photographie ist das Paradebeispiel einer ikonischen Abbildung).

Im Falle des *Symbols* ist dies nicht mehr der Fall. Während das ikonische Verfahren assoziativer Schluss auf der Basis einer wie auch immer gearteten Ähnlichkeitsbeziehung ist, ist das symbolische Verfahren der regelbasierte Schluss (Keller 1995: 167). Durch schiere Wiederholung, durch exploitativen Gebrauch, verliert die Situationsgebundenheit des Ikons an Relevanz; das Ikon bildet nicht einfach mehr ab, sondern verweist auf etwas Generelles und wird damit zum Symbol.²¹

Nun sind die drei genannten Verfahren der Interpretation nicht auf einer fortschreitenden Linie anzusiedeln. Ein Symptom kann durch *Inszenierung* direkt zum Symbol werden. Die Inszenierung der zweiköpfigen Schlange in der Reptilienausstellung – erst jetzt wird diese nämlich zum Monster – kann symbolisch interpretiert werden, ohne dass zuerst überall in der Schweiz Photographien herumgereicht und zweiköpfige Schlangen ausgestellt werden mussten, damit sich durch repetitiven Gebrauch eine symbolische Regel (zweiköpfige Schlange steht für xxx²²) herausbilden konnte. Im Falle des Monsters werden wir sehen, dass bei ‚realen‘ missgebildeten Menschen oder Tieren auch ohne die reiche Tradition an literarischen oder ikonographischen Monsterdarstellungen alleine die Inszenierung ihrer Symptome zur symbolischen Interpretation führen kann. Dieser Prozess braucht beim Zeichensender und Interpreten nicht gleichzeitig vonstatten zu gehen. „*Was für den einen Symbol ist, kann für den anderen Ikon sein. Was der eine assoziativ deutet, kann der andere, der mit diesem Zeichen schon häufiger konfrontiert wurde, bereits regelbasiert interpretieren*“ (Keller 1995: 170). Ebenso kann für den Einen Symbol sein,

²¹ Charles W. Morris bezeichnet Ikon und Symbol als charakterisierende Zeichen, d.h. sie charakterisieren, was sie denotieren. Das Ikon hat Ähnlichkeit mit dem Objekt, das es denotieren soll. Photographien, eine Sternenkarte oder ein Muster sind Ikone. Symbole wären demnach das Wort „Photographie“ oder die Namen der Sterne. Ihre Benutzung ist regelbasiert und sie ähneln ihrem Denotat nicht (Morris 1988: 45). Morris’ Definition kann sich hier nur auf ein einfaches linguistisches System beziehen. Eine Photographie *ist* kein Ikon. Sie kann zwar ikonisch interpretiert werden, aber ebenso gut auch auf etwas anderes hinweisen, das sie nicht abbildet.

²² Vorerst interessiert uns nicht ihre eigentliche Bedeutung, das, worauf die Schlange hinweist, sondern lediglich die *Art* ihrer Zeichenhaftigkeit.

was für den Anderen lediglich Symptom ist. Für den Biologen, der die Schlange in der Ausstellung betreut, ist der doppelte Kopf vielleicht lediglich ein Symptom für genetische Fehlbildung. Für den gewöhnlichen Besucher, möglicherweise auch für den Aussteller, der das Symptom inszeniert, ist das missgebildete Reptil eben das, als was er es (vielleicht unbewusst) inszeniert; als ‚richtiges‘ Zeichen, als Monster, das als Teil eines komplexeren semiologischen Systems auf etwas ausserhalb seiner selbst verweist.

Somit ist nicht die zweiköpfige Schlange *selbst* bereits ein symptomatisches, ikonisches oder symbolisches Zeichen. Erst deren Nutzung macht diese zum Symptom, erst deren Inszenierung zum Symbol. Ebenso wenig wie der Rauch als solcher, ohne dessen Nutzung oder Inszenierung, ein Symptom für Feuer oder ein Symbol für Flüchtigkeit ist, ist die zweiköpfige Schlange ein Monstrum, das auf etwas Bestimmtes zeigt. Die Suche nach einem „realen“ Monster ist damit ebenso absurd wie die Suche nach einem „realen“ Zeichen.

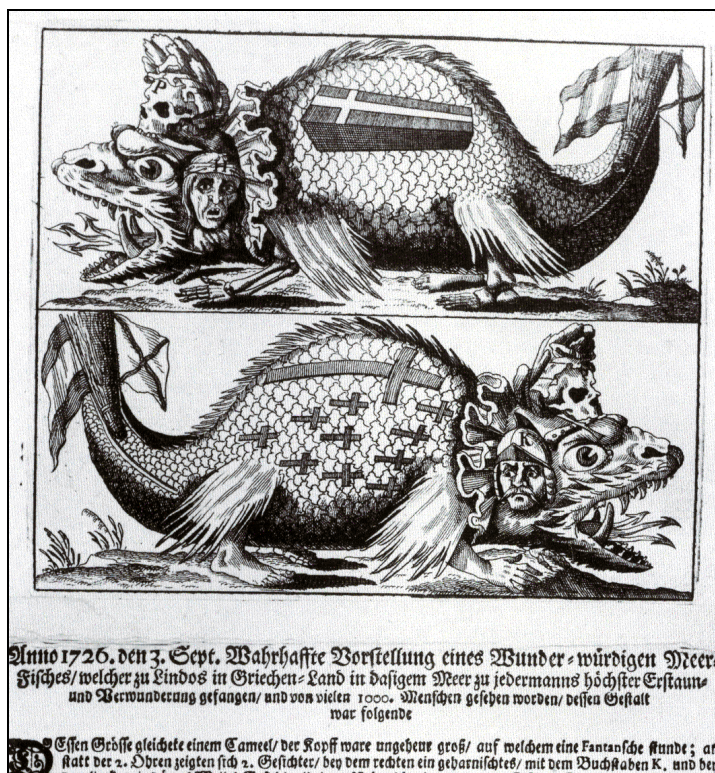


Abb. 2: Der Riesenfisch von Lindos.
Deutsches Flugblatt, 16. Jahrhundert.

Die reine Zeichenhaftigkeit des Monsters ist in der heutigen Verwendung des Begriffs nur mehr schwer erkennbar. Das Mittelalter und die Frühe Neuzeit – mit ihrem geradezu exzessiven Gebrauch von Zeichen als ‚Blütezeit‘ des Monströsen charakterisiert – geben uns dazu mehr Aufschluss. Beim folgenden Beispiel, einer Monsterdarstellung auf einem frühneuzeitlichen Flugblatt, interessiert vorerst weniger ihre Bedeutung, das, worauf das Monster hinweist, sondern vielmehr die Art ihrer Inszenierung.

Gerade auf den Flugblättern im protestantischen Raum waren literarische und ikonographische Darstellungen aussergewöhnlicher Naturerscheinungen, von Monstergeburten bei Mensch und

Tier oder von „Entdeckungen“ bizarrer Fabelwesen beständig vertreten. Die monströsen Gestalten, ob „real“ oder nicht, wurden allgemein als Wunderzeichen gedeutet, als bestaunenswerte, ungewöhnliche und von Gott absichtlich bewirkte Naturerscheinungen, die auf kommendes Unheil hinwiesen und zur Einkehr mahnten (Hoffmann-Randall 1999: 19). Die Einblattdrucke sind nach einem gängigen Schema aufgebaut: In der Überschrift werden oft die Worte „wahr“ oder „wahrhaftig“ verwendet, um zu verdeutlichen, dass es sich um einen authentischen Bericht handelt. Zur Unterstützung des Wahrheitsanspruchs werden zudem vielfach Augenzeugen genannt. Das Flugblatt endet meist mit einer Gebetsaufforderung, die auf einen kausalen Zusammenhang zwischen Erscheinung und Fehlverhalten hinweist. In unserem Beispiel (Abb. 2) ist das Monster ein Riesenfisch, der bei Lindos in Griechenland gefangen worden sein soll und angeblich *„von vielen 1000 Menschen gesehen worden [war]“* (Hoffmann-Randall 1999: 110). Er trägt eine Fontange auf dem Kopf und links und rechts anstelle der Ohren zwei Menschenköpfe mit den Buchstaben K und H. Auf der Stirn befindet sich ein Totenkopf mit dem Buchstaben P und darunter ein Säbel. Auf der linken und rechten Körperhälfte ragen, zum Teil skelettierte Menschenglieder hervor. Ferner befinden sich auf der linken Seite eine Totenbahre, auf der rechten ein grosses sowie mehrere kleine Kreuze und am Schwanz mehrere Fahnen. Das Erscheinen des Fabeltieres wird als unheilvolles Vorzeichen gedeutet: *„Was aus bemeldeten 3 Buchstaben zu schliessen/ ist leicht zu erachten/ nemlich durch das K. den Krieg/ durch das H. den Hunger/ und durch das P. die Pest; doch stehet alles bey Gott/ und eine ernstliche Buss und Reue über die Sünde/ kann vieles Böse abwenden“* (ebenda).

Interessanter als die Bedeutung des monströsen Fisches als Vorbote der drei Geisseln der Christenheit ist für uns die Art seiner Zeichenhaftigkeit. Der Illustrator hat das Tier mit einer solchen Dichte von geläufigen Symbolen (Totenkopf, Kreuz) und Zeichenträgern (Buchstaben, Flaggen) ausgestattet, dass jedes Missverständnis von vorneherein ausgeschlossen werden soll. Die Inszenierung ist derart, dass einen das Monstrum in seiner Zeichenhaftigkeit geradezu anspringt. Das monströse Fabelwesen, das in der Ikonographie besonders effektiv auftritt, verspricht demnach durch seine lautmalersche Art zu sagen „ich bin ein Zeichen“ besondere Ergiebigkeit für die Deutung allenfalls subtiler auftretender Formen und Formationen diskursiver Alterität.

Bis anhin ist noch nicht geklärt worden, was das Monster wirklich bedeutet. Wir haben lediglich gesehen, dass das Monster ein inszeniertes und motiviertes Zeichen ist, das, so sagt uns auch die Etymologie, über sich hinausweist. Es wäre in einem primären sprachlichen System, einer einfachen saussureschen Semiologie denkbar, dass der Begriff „Riesenfisch von Lindos“ als Bedeutendes und die Vorstellung eines Riesenfisches als Bedeutetes uns – funktional verknüpft als einfaches Zeichen – genügen könnten. Für einen Fischer, der auf See einen grossen Fisch fängt, ist dieser kein Symbol. Er ist, wie Roland Barthes sagen würde, *„einfach der Sinn [s]einer Handlung“* (Barthes 1995:134). Der Fischer spricht nicht *über* den Fisch, sondern lediglich *von* ihm. Er ist, wenn überhaupt, ein einfaches Zeichen (symptomisch oder auch ikonisch, wenn der Fischer den Fang beispielsweise seinen Freunden zeigt). Nimmt der ortsansässige Geistliche nun aber den Fang eines grossen Fisches durch einen seiner Schützlinge zum Anlass, um an die Tugendhaftigkeit seiner Gemeinde zu appellieren, so wird der Fisch seines ursprünglichen Sinns

entleert. Er wird „*ein zur Verfügung stehendes Bild*“ (ebenda). Er wird als Monster inszeniert. Der Sinn des Flugblattes erschöpft sich nun nicht mehr im Riesenfisch selbst, weder in dessen Geschichte als Fisch noch in dessen auffälliger Grösse oder wunderlicher Gestalt. Der Fisch auf dem Flugblatt will uns nicht von seiner „Fischheit“ erzählen (es spielt nicht einmal eine Rolle, ob er ein Fisch ist). Er wird zu einem leeren Gefäss, das nach einem neuen Bedeuteten verlangt.²³ Als sprachliches Zeichen, als Endpunkt eines primären sprachlichen Systems, wird er zum Monster deformiert und damit zum Ausgangspunkt für ein sekundäres System: den Mythos. Nach Roland Barthes wird aus dem Sinn (Riesenfisch von Lindos – indem bereits eine Bedeutung geschaffen ist, die sich selber genügen könnte) eine leere Form:

Der Sinn ist bereits vollständig, er postuliert Wissen, eine Vergangenheit, ein Gedächtnis, eine vergleichende Ordnung der Fakten, Ideen und Entscheidungen. Indem er Form wird, verliert der Sinn seine Beliebigkeit; er leert sich, verarmt, die Geschichte verflüchtigt sich, es bleibt nur der Buchstabe. Es geht hier eine paradoxe Vertauschung der Leseoperationen vor sich, eine anomale Regression vom Sinn zur Form, vom linguistischen Zeichen zum mythischen Bedeutenden. (Barthes 1964: 97)

Wenn hier davon die Rede ist, dass sich der Sinn leert und zum Buchstaben, zu einem neuen Bedeutenden – Barthes nennt dieses die Form – regrediert, dann heisst das nicht, dass die Form den Sinn gänzlich aufhebt. Der Fisch bleibt am Leben, auch wenn er seinen Wert verliert. Die Form deformiert den Fisch zwar, aber sie vernichtet ihn nicht. Sie hält ihn zur Verfügung, um ihm neue Bedeutung zu verleihen. Der Fisch mutiert zur monströsen Geste, zum „Riesenfisch von Lindos“, dem ein neues Bedeutetes (Drohung Gottes, Ansporn zur Tugendhaftigkeit) zukommt. Er wird zu einem sekundären sprachlichen Zeichen, zur mythischen Bedeutung.

2.2 Mythos als Wahrheit

Es dürfte klar geworden sein, dass Monster keinem realen, tatsächlich existierenden Gegenstand entsprechen. Dass es im Bereich des Möglichen liegt, dass im schottischen Loch Ness ein Geschöpf lebt, das der Wissenschaft bisher entgangen ist, ändert nichts an der Tatsache, dass eine solche, zugegebenermassen spektakuläre Lebensform, in keinster Weise von sich aus monströs wäre. Sie wäre Gegenstand naturwissenschaftlicher Ermittlungen und würde erst dann zum Monster – und somit kulturalanthropologisch interessant – wenn sie mythologisch vereinnahmt würde. Für die Kulturalanthropologie²⁴ spielt es letztlich keine Rolle, ob der Mythos auf einer naturwissenschaftlichen oder historischen Tatsache basiert. Man würde gründlich am *Wesen* des Monströsen vorbeigehen, wollte man dieses auf einen möglichen „Realitätsgehalt“ reduzieren. Aus kulturalanthropologischer und phänomenologischer Perspektive ist letztlich nicht das Körn-

²³ Eben darum wird auf Abb. 1. nicht ersichtlich, um welche Art es sich im Falle der zweiköpfigen Schlange handelt. Das Reptil ist lediglich als monströse Form relevant.

²⁴ Ich verstehe „Mythos“ im barthesschen Sinn, als wirkungsmächtige alltägliche Diskurse, zu denen sich ein idealtypischer Mythologe (welcher selbst an diesen teilhat) mühevoll Distanz zu verschaffen versucht.

chen positivistischer Wahrheit hinter einem Phänomen interessant, sondern das Phänomen selbst. Es gilt zu fragen: Was (und vor allem wie) bedeutet das Monster, was will es uns zeigen, woraus besteht seine Wahrheit? Denn selbstverständlich sind Monster auch ohne leibhaftige Existenz wahr, nämlich dann, wenn sie als Protagonisten eines mythischen Wissens (der Lévi-Strauss'schen *pensée sauvage*) wie Werner Wunderlich sagt, „zum Verständnis von Welt beitragen“ (Wunderlich 1999: 13). Man ist heute gemeinhin der Ansicht, dass das „Wilde Denken“ mit der Aufklärung aus den positivistischen Wissenschaften verschwunden ist und nur mehr in gewissen geschützten Zonen, etwa der Kunst oder in gewissen Sektoren des sozialen Lebens, überlebt hat (Lévi-Strauss 1968: 253). Tatsächlich sind Monster heute besonders auffällig in der bildenden Kunst und im Kino vertreten. Nur Wenige glauben dabei ernsthaft, dass der *Yeti* und H.R. Gigers *Alien*, dass *King Kong* und *Dracula* tatsächlich existieren. Wir fürchten uns zwar vor ihnen, sind uns aber eigentlich bewusst, dass wir ihnen ausserhalb des Kinos nicht begegnen werden. Monsterdarstellungen aus mittelalterlichen Kosmographien, die anscheinend für bare Münze gehalten wurden, erscheinen uns heute als absurd. Wir sehen sie als die Produkte abergläubischer Geister, die trotz ihrer Gelehrsamkeit keinen Zugang zur „Wirklichkeit“ hatten. Bestätigt wird diese Auffassung scheinbar von der Wissenschaftsgeschichte. Man ist sich mehrheitlich einig, dass das mytho-magische Denken ab dem beginnenden 17. Jahrhundert streng vom wissenschaftlichen Denken im engeren Sinne zu trennen ist (Riedl-Dorn 1989: 10).²⁵ Der Mythos wäre demnach grundsätzlich nicht mit dem Logos vereinbar und ob seiner offensichtlichen Nachteile aus den positivistischen Wissenschaften in andere Gebiete verdrängt worden.

In der Tat lässt sich kaum bestreiten, dass sich beide Wissenssysteme in wesentlichen Punkten voneinander unterscheiden. Ebenso wenig kann man behaupten, dass sich die wissenschaftlich-rationale Erklärung in Bezug auf ihre praktischen und geistigen Errungenschaften gegenüber dem mythischen Denken nicht als effektiver erwiesen hätte. Was zumindest seit Horkheimer und Adorno und für unser Fach seit Lévi-Strauss in Zweifel gezogen werden muss, ist einerseits die Vorstellung, dass wir es beim magischen Denken lediglich mit einer Art Vorstufe des wissenschaftlichen Denkens zu tun haben, andererseits die Idee, dass beide Arten des Denkens nicht miteinander vereinbar wären:

Das magische Denken ist nicht ein erster Versuch, ein Anfang, eine Skizze, der Teil eines noch nicht verwirklichten Ganzen; es bildet ein genau artikuliertes System und ist in jeder Hinsicht unabhängig von dem anderen System, das die Wissenschaft später begründen wird, abgesehen von der formalen Analogie, die sie beide einander näherbringt und die aus dem ersten eine Art metaphorischen Ausdruck des letzteren macht. Anstatt also Magie und Wissenschaft als Gegensätze zu behandeln, wäre es besser, sie parallel zu setzen, als zwei Arten der Erkenntnis, die zwar hinsichtlich ihrer theoretischen und praktischen Ergebnisse ungleich sind, nicht aber bezüglich der Art der geistigen Prozesse, die die Voraussetzung beider sind und sich weniger der Natur nach unterscheiden als aufgrund der Erscheinungstypen, auf die sie sich beziehen. (Lévi-Strauss 1968:25)

Weiter lassen sich nach Lévi-Strauss die beiden Modi geistiger Aktivität nicht strikt voneinander trennen:

²⁵ Vgl. auch Lévi-Strauss 1980: 17f.

Heute begreifen wir besser, dass beide Formen nebeneinander existieren und einander durchdringen können, wie auch natürliche Arten, wilde und solche, die die Landwirtschaft oder die Viehzucht umgemodelt hat (zumindest theoretisch) nebeneinander existieren und sich kreuzen können [...]. (Ebenda: 253)

Es ist dieser Umstand, der die Kulturanthropologie dazu bringt, sich dennoch mit den positiven Wissenschaften zu befassen. Es interessiert dabei nicht die Natur hinter dem Mythos (ein Dinosaurier im Loch Ness etc.), sondern im Gegenteil der Mythos, der sich als Natur ausgibt. Die sogenannten positivistischen Wissenschaften, allen voran die Humanwissenschaften, sind (und zumindest das hat uns der rigide postmoderne Relativismus gezeigt) oft durch Wildes Denken überlagert. Roland Barthes hat darauf hingewiesen, dass eine der Eigenheiten des Mythos darin besteht, sich *natürlich* zu machen. Seine perfide Mechanik besteht darin, dass sich der Mythos der Sprache bedient, sie sozusagen stiehlt und zu seinem Zweck deformiert. Der Riesenfisch von Lindos ist derart inszeniert, dass es für den Mythos-Leser so wirkt, als ob die Abbildung auf dem Flugblatt auf ganz natürliche Weise die Drohung Gottes hervorriefe, als ob das Bedeutende das Bedeutete *stiften* würde (Barthes 1995: 113). Der Mythos wird also dann zur „heiligen Wahrheit“, wenn seine Bedeutung von der Geschichte in den Zustand der Natur übergeht und der Mythos-Leser dem Bedeuteten durch das Bedeutende Rationalität verleiht:

Die Semiologie hat uns gelehrt, dass der Mythos beauftragt ist, historische Intention als Natur zu gründen, Zufall als Ewigkeit. [...] Auf allen Ebenen der menschlichen Kommunikation bewirkt der Mythos die Verkehrung der *Antinatur* in *Pseudonatur*. (Ebenda: 130)

Im aufklärerischen Denken begegnen wir dem Mythos einerseits innerhalb der einzelnen Wissenschaften, andererseits aber auch in einer undifferenzierten Wissenschaftsgläubigkeit, die Teil eines mitunter recht groben *Mythos des Rationalismus* ist.

Die Aufgabe der Kulturanthropologie besteht gewissermassen darin, den Mythos zu entnaturalisieren, ihm die Maske des Rationalen und Selbstverständlichen herunterzureissen, ihn als „angeschaute Naivität“ (ebenda: 122) blosszustellen. Das heisst aber eben nicht, dass sich der Kulturanthropologe damit beschäftigen muss, ob im Loch Ness möglicherweise eine uns bisher entgangene Lebensform haust. Er muss sich erst dann einschalten, wenn sich das Nicht-Evidente in den Mantel des Evidenten kleidet, wenn der Mythos als Natur auftritt.

Wenn ich im folgenden Teil die „Wahrheit“ des Monströsen im wissenschaftlichen Diskurs des Mittelalters und der Frühen Neuzeit kurz skizziere und sie der Rolle des Monsters im modernen wissenschaftlichen Denken gegenüberstelle, so beanspruche ich selbstverständlich keine Vollständigkeit. Der strukturelle Wandel, der sich in den Wissenschaften während der Aufklärung vollzogen hatte, war Objekt grosser gegenmoderner wissenschaftsgeschichtlicher Studien (Horkheimer und Adorno 1944, Foucault 1974) und ist zu vielschichtig, als dass man diesem auf wenigen Seiten gerecht werden könnte. Mir geht es in erster Linie darum, anhand einiger Quellenbeispiele und unter Einbezug relevanter Literatur zu zeigen, dass man innerhalb der positiven Wissenschaften im Zuge der Aufklärung letztlich nicht von einer Überwindung jener zeichenhaften Formation, welche auch dem Monster zugrunde liegt, sprechen kann.

2.2.1 „Ein Wunder zu sehen“²⁶

Um 1575 beschreibt Ambroise Paré in seinem reich illustrierten Bestiarium *Des animaux et de l'excellence des hommes* der Reihe nach die bekannten Tierarten. Neben der äusserlichen Erscheinung der Vögel, Spinnen, Bienen oder Drachen (!) weist er einem jeden, ganz in der Tradition des *Physiologus*, bestimmte Eigenschaften zu, denen für die Menschen allegorische Bedeutung zukommt:

Si nous voulons contempler leurs façons de faire, nous trouverons q'elles sont douées de certaines vertus naturelles en chacune affection de courage, en prudence, force, clemence, discipline. [...] elles ont montré [sic!] plusieurs choses aux hommes. (Paré 2003: 29)

Sind die herkömmlichen Tiere in erster Linie Zeichen, die von uns Menschen genutzt werden können, so ist das bei den Monstern, den Missbildungen und Fabelwesen in *Des monstres et prodiges* erst recht der Fall. Die Zeichen sind interpellatorischer Art, die Monster eigentliche Gesandte Gottes:

Monstres sont choses qui apparoissent outre le cours de Nature (et sont le plus souvent signes de quelque malheur à advenir) comme enfant qui naist avec un seul bras, un autre qui aura deux testes, et autres membres outre l'ordinaire. (Paré 2003:85)

In ihrer Zeichenhaftigkeit trennt Paré die herkömmlichen realen Tiere nicht grundlegend von Missbildungen oder wundersamen Phantasiegeschöpfen. Er steht damit in einer Tradition, die sich seit der Antike herausgebildet hatte. Monster waren Zeichen einer Wirklichkeit, die für den antiken Menschen nicht verfügbar war und im Orakel gedeutet werden musste (Neumann 1995: 24). Die Kosmographen des Mittelalters und in noch höherem Ausmass die der Renaissance bauten auf ihren Vorgängern auf und beriefen sich auf die Texte von Plinius oder Solinus, die ihrerseits auf noch ältere Berichte Bezug nahmen. Weshalb man bis in die Frühe Neuzeit die Phantasie nicht grundlegend von der Realität trennte, hat mehrere Gründe:

Wie Werner Wunderlich (1992: 17) betont, galt im Mittelalter das Buch als das Medium, durch das die Wirklichkeit und die Natur wahrgenommen und gewertet wurde. Tradiertes Naturverständnis wie das des Aristoteles oder Plinius waren wichtiger als die unmittelbare Wirklichkeitsbeobachtung des Einzelnen, die Empirie kaum Massstab für die Darstellung der Welt. Die Scholastiker waren an den Stoffen der Antike und der heiligen Schrift ausgebildet und dazu gehörten auch die Werke von Plinius, Isidor von Sevilla oder Solinus. Gelehrte wie Ambroise Paré standen ganz in der Tradition des „gläubigen Sehens und des gläubigen Aufnehmens und Weitergebens von Gesehenem“ (ebenda: 10). Das heisst zwar nicht, dass sich diese nicht für die Frage nach der realen Existenz der von ihnen kompilierten Fabelwesen interessierten, und dass nicht bereits in der Antike Zweifel an deren Leibhaftigkeit geäussert wurde, aber die einzelnen kritischen Stimmen (u.a. bei Herodot) täuschen nicht darüber hinweg, dass die scharfe Grenze zwischen Fiktum und Faktum eine der Moderne ist. (Ebenda: 17)

²⁶ Pseudo-Kallistenes. Aus dem Alexanderroman (1978: 97).

Der Grund für diesen eigentlichen Literalismus bestand nicht in einer blinden Autoritätsgläubigkeit, sondern darin, dass die mittelalterlichen Denker der Auffassung waren, dass man von einem Begriff auch auf das Wesen einer Sache schliessen konnte. Worte, so Werner Wunderlich (1999: 16), waren der Dinge Zeichen. Wenn etwas benannt werden konnte, so musste es auch existieren. Die Beziehung zwischen einem Fabelwesen und seiner symbolischen Repräsentation war Michel Foucault zufolge bis in das 16. Jahrhundert derart, dass die physische Existenz des Monsters erst seine symbolische Erscheinung ermöglichte:

[...] in dem Schatz, den uns die Antike überliefert hat, gilt die Sprache als das Zeichen der Dinge. Es gibt keinen Unterschied zwischen jenen sichtbaren Zeichen, die Gott auf der Oberfläche der Erde gesetzt hat, um uns deren innere Geheimnisse erkennen zu lassen, und den lesbaren Worten, die die Bibel oder die Weisen der Antike, die durch ein göttliches Licht erleuchtet worden sind, in ihren Büchern, die die Überlieferung gerettet hat, niedergelegt haben. [...] Die Wahrheit all dieser Zeichen, ob sie nun die Natur durchqueren oder sich auf Pergament in den Bibliotheken aneinanderreihen, ist überall die gleiche. Sie ist ebenso archaisch wie die Institution Gott. (Foucault 1974: 64f)

Die Zeichen Gottes sind dabei häufig alles andere als eindeutig. In ihrer ursprünglichen Form war die Sprache ein absolut sicheres und wahres Zeichen der Dinge, weil sie ihnen ähnelte (ebenda: 67). In der Genesis (Mos. 2.19, 20) wird beschrieben, wie Gott die Tierarten erschaffen hatte, und dem Menschen aufgetragen wurde, jeder einzelnen ihren unmissverständlichen Namen zu geben²⁷. Diese Transparenz wurde in Babel als Bestrafung für die Hoffart des Menschen zerstört. Die Geschichte des Turmbaus zu Babel ist David Williams zufolge von den Scholastikern als eine Art zweiter Verbannung aus dem Paradies gewertet worden. Die Harmonie, die beim Sündenfall zerfiel, wurde in Babel erneut preisgegeben, die Konfusion, die daraus resultierte, war nicht nur eine sprachliche, sondern erstreckte sich auf die Einheit der Dinge insgesamt (Williams 1996: 62). Nach Cornelius Gemma waren die Monster und Fabelwesen eine direkte Folge der babylonischen Hybris: „*From the universal cataclysm and confusion after the tower of Babel were born such beings as fauns, satyrs, androgyni, „sciapodes“ (i.e. skiapodes), cyclopes, centaurs, pygmies, giants, headless men, dog-headed men and cannibals*“ (De Naturae Divinis, zit. in: Williams 1996: 62). Das Monster war somit, wie die Sprache, Zeichen für den Verlust einer Einheit, nunmehr deformiert und zerstreut in die Vielheit der Formen und die Vielfalt der Schöpfung. Mit dem Ziel, ein einziges integrales Ding zu schaffen, *einen* Turm mit *einem* Namen, und damit die menschliche Hegemonie unter Ausschluss des Einen zu demonstrieren, wurde ironischerweise das Gegenteil erreicht: die Menschheit hatte die authentische Einheit des Wissens und der Identität allen Seins verloren (ebenda: 63). Was blieb, war eine Welt voller rätselhafter Zeichen, die selber nur auf weitere Zeichen hinwiesen und die man – darin bestand der wesentliche Erkenntnisakt – *interpretieren* musste, um die verlorengegangene Einheit zu rekonstruieren. So war, wie Foucault ausführt, alles *legenda*, Dinge, die zu lesen sind, so fand man in allem die Spur des Göttlichen, war „*die Natur in sich selbst ein ununterbrochenes Gewebe aus Wörtern*

²⁷ Vgl. dazu auch Wunderlich 1999: 16.

und Zeichen, aus Berichten und Merkmalen, aus Reden und Formen. [...] (Foucault 1974: 72)²⁸.

Das Zeichen war eine Gestalt der Welt, die in die Betrachtung mit eingeschlossen werden musste. Um es zu erkennen und zu deuten, musste – erheblich bestärkt durch die Wiederentdeckung der alten Texte – in derselben Notwendigkeit und auf der gleichen Ebene Mythos und rationales Wissen aufgenommen werden. Die Monstra bei Paré sind somit im Grunde nicht als Fehleinschätzungen der Natur oder blosser Abkupferung der alten Texte zu deuten. Paré war kein besserer oder schlechterer Beobachter als später der aufgeklärte Gelehrte, er war nicht leichtgläubiger oder weniger der Rationalität der Dinge verhaftet. „*Sein Blick war lediglich nicht mit den Dingen durch das gleiche System, noch durch die gleiche Disposition der Episteme verbunden. [Er]²⁹ betrachtete metikulös eine Natur, die durch und durch geschrieben war*“ (ebenda).

Wie diese Natur gelesen werden musste, darüber war man unterschiedlicher Ansicht. Eine Form von Zeichen waren die bereits erwähnten Prodigien, ungewöhnliche Himmelserscheinungen, bizarre Fabelwesen oder Monstergeburten bei Mensch und Tier, die, wie der Riesenfisch von Lindos, als Warnung oder Drohung Gottes, als Zeichen drohenden Unheils, gedeutet wurden.

Andere Zeichen – dazu gehörten die Monstervölker am Ende der Welt – waren lediglich Manifestationen von Gottes unbeschränkter Schöpfungskraft. Sie gehörten zu einer Heilsgeschichte, die grundsätzlich nichts für unmöglich hielt. In Sebastian Münsters *Cosmographie* (1628) heisst es:

Nun die vorgemeldten und viel dergleichen Monstra oder wunder setzen die alten in dem Landt India: ist aber keiner hie aussen je erfunden worden der dieser wunder eins gesehen hab. Doch will ich Gott in seinen Gewalt nicht geredt haben / er ist wunderbarlich in seinen Werken / und hat sein unaussprechliche Weisheit unnd Mechtigkeit wollen den Menschen durch mancherley Werck für die Augen stellen / und in jedem Land etwas machen / darüber sich die Einwohner der Länder verwunderten / und vorab hat er in India und auch im innern Africa seine hohe Weisheit etwas sonderlich wollen anzeigen mit so viel seltsamen Creaturen oder Geschöpfen / und das so wol im Wasser als auff dem Landt. (Münster 1978 [1628]: 1959)³⁰

Noch deutlicher hatte es lange Zeit vor Münster Plinius ausgedrückt:

²⁸ Die Nähe zwischen Zeichen und Ding im mittelalterlichen Diskurs beschreibt David Williams besonders treffend: „*In the Middle Ages all signifying involved language operations in which a sign was attached to a concept of a thing known, and this sign carried with it properties of both the mind that created it as well as the thing known*“ (Williams 1996: 7).

²⁹ Foucault führt an dieser Stelle nicht Paré, sondern den italienischen Naturwissenschaftler Ulisse Aldrovandi als Beispiel an.

³⁰ Eine ähnliche Stelle findet sich um 1616 beim Italiener Fortunio Liceti: „*Monsters are thus named, not because they are signs of things to come, as Cicero and the Vulgate believed...but because they are such that their new and incredible appearance stirs admiration and surprise in the beholders, and startles them so much that everyone wants to show them to others [...]*“ (zit. in: Huet 1993: 6).

Auch bei Ambroise Paré ist die Verwunderung und Bewunderung von Gottes Werk einer der Ursachen monströser Erscheinungen: „*Les causes des monstres sont plusieurs. La première est la gloire de Dieu*“ (Paré 2003: 86).

Dies und Ähnliches erschuf nur aus dem Menschengeschlechte die erfinderische Natur, sich zum Spiel, uns aber zum Wunder. Und was sie im einzelnen täglich, ja stündlich bereitet, wer könnte es aufzählen? Um ihre Macht zu offenbaren, möge es genügen, dass wir unter den wunderbaren Erscheinungen die Völker aufgeführt haben [...]. (Plinius 1996: 35)

Die Konsequenz scheint klar: Der Zweifel an den Monstern käme, neben einer Skepsis an den erleuchteten Autoritäten und einer Engführung der Dinge auf ihre reine physische Erscheinung, einer Beschränkung der Allmacht Gottes gleich. Man durfte ihm nichts aberkennen, was er zumindest hätte schaffen *können*. Aus diesen Gründen trifft man bis weit in die Frühe Neuzeit in fast allen naturkundlichen oder kosmographischen Werken auf das Monster.

Es erstaunt nicht weiter, dass die Erzählungen eines Plinius, der äusserst populäre Alexanderroman oder der fiktive Reisebericht des Ritters Mandeville während des ersten Entdeckungszeitalters grossen Einfluss auf die Beschreibung Asiens oder der Neuen Welt hatten.

Marco Polos Reisebericht, der aus unserer Sicht als verhältnismässig getreu und realitätsnah beurteilt wird, ist einerseits mit denselben wundersamen Wesen illustriert worden wie die rein fiktiven Reisenbeschreibungen Mandevilles, andererseits treffen wir auch im Text selbst auf Fabelwesen, wie zum Beispiel auf die in älteren Texten vielfach erwähnten Hundsköpfigen (Kynokephalen), die in der Nähe von Ceylon beheimatet sein sollen:

Angamanam ist eine sehr grosse Insel, deren Einwohner wie die Tiere leben, ohne einen König, der sie regiert. Sie sind Götzendiener. Alle Menschen dieses Eilands haben einen bösen Hundskopf, mit Augen und Zähnen wie Hunde. [...] Es sind äusserst wilde Menschen, die alle verschlingen, die nicht zu ihnen gehören. (Polo 1999: 158)

Marco Polo begründet die Aufnahme dieser Wesen in sein Werk folgendermassen: „*Ich habe euch diese Menschenrasse beschrieben, da sie in diesem Buch erwähnt werden musste*“ (ebenda). Seine Erklärung macht den Anschein, als gehe es nicht um die Frage, ob die besuchten Gegenden derlei Wunder tatsächlich beheimateten, und ob die Kynokephalen von ihm und seinen Leuten wirklich gesehen wurden. Es scheint, als müsse er sie der Vollständigkeit halber erwähnen, als *mussten* sie ganz einfach dort sein. In fremde Gegenden, zumal in so symbolträchtige wie dem nahe am irdischen Paradies liegenden Indien, gehörten einfach Wunder. Aus diesem Grund finden sich auf den Illustrationen von Polos Bericht auch Fabelwesen (Drachen, Zyklopen, Blemmyer u.a.), die im Text selbst nicht erwähnt werden. Die *Auctoritas* ikonographischer Überlieferungen und die Erwartung, dass es in mythologisch besetzten Gegenden auch mythologische Wesen geben *sollte*, war stärker als die Information, die der Text selbst zu bieten hatte.³¹ Noch im 18. Jahrhundert taucht auf einer Illustration im Werk des amerikareisenden Jesuiten Lafitau – sein *Die Sitten der amerikanischen Wilden im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit* wird in der Geschichte der Ethnologie gerne als Beispiel einer ersten modernen Ethnographie aufgeführt – ein kopfloser Blemmyer auf (Lafitau 1987 [1752]: 49).

³¹ Entscheidende Anregungen zur Deutung der Ikonographie in Marco Polos Reisebericht verdanke ich einem Essay von Umberto Eco (1998: 90-96).

2.2.2 Die Dinge selbst

Während die Welt im voraufklärerischen Denken von Zeichen bedeckt ist, die Ähnlichkeiten enthüllen und die interpretiert werden müssen, um die Dinge, denen sie ähnlich sehen, zu erkennen, glaubt Foucault in dieser Hinsicht im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts einen Wandel zu erkennen: Das Zeichen, vormals Teil der Dinge, hört auf, eine Gestalt der Welt zu sein (Foucault 1974: 92). Der Blick des barocken und später in veränderter Art auch des aufklärerischen und modernen Menschen richtet sich demnach nicht mehr auf das Zeichen, das die Dinge lediglich repräsentiert, sondern auf die „Dinge“ selbst. Die Sprache verliert ihren Status der Wahrheit und wird zum blossen Mittel:

Die Wahrheit findet ihre Manifestation und ihr Zeichen in der evidenten und deutlichen Wahrnehmung. Es gehört zu den Worten, sie zu übersetzen, wenn sie es können. Sie haben kein Recht mehr, ihre Markierung zu sein. Die Sprache zieht sich aus der Mitte der Wesen zurück, um in ihr Zeitalter der Transparenz und der Neutralität einzutreten. (Ebenda: 89)

Für das Monster bedeutete dieser Wandel zweierlei: Erstens wurde die Existenz der Fabelwesen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit zusammen mit der Literatur, die diese kolportierte, zunehmend in Zweifel gezogen. Die Wunder des Ostens, die Skiapoden und Blemmyer, die Drachen und Einhörner wurden in den Bereich des Aberglaubens verbannt, die Dämonen – so glaubte man – ganz vertrieben. Was blieb, waren zweitens die durchaus „realen“ Erscheinungen der menschlichen Anomalie, die Missbildungen und Deformationen des menschlichen Körpers, die nun Gegenstand wissenschaftlicher Analyse wurden und mit Hilfe neuartiger Erkenntnisweisen auch befriedigend erklärt werden konnten.

Im 19. Jahrhundert glaubte man das Monster in den Bereich der Kultur verdrängt zu haben, wo dieses in der Kunst ein zwar prominentes – man denke nur an die grosse Popularität des gotischen Schauerromans oder an die beliebten spätaufklärerischen Völkerschauen und Kuriositätenkabinette³² –, aber letztlich rein imaginatives Dasein fristete. Im 19. Jahrhundert ist in der neuaufkommenden Wissenschaft der Teratologie nicht mehr vom *Monstrum* die Rede, sondern von *Monstrositäten*. (Hagner 1995: 9) Letztere galten als Synonyme für Missbildungen, während Monster als rein fiktive Wesen angesehen wurden. (ebenda)

Noch heute wird in einigen Publikationen zum Monster auf dieser Trennung beharrt. So hat etwa Schumacher (1993) versucht, die Monstren der Vergangenheit auf „reale“ Missbildungen zurückzuführen. Gemein ist diesem oder ähnlichen Versuchen, dass sie dem *Monstrum* zwar eine

³² Stephan Krotz beschreibt deren Anziehungskraft im 19. Jahrhundert besonders passend: „In Tierschauen und Zirkusvorstellungen waren zunehmend federgeschmückte Rothäute, als Kannibalen vorgestellte Schwarze und sogar die sagenhaften Amazonen zu sehen, oft übrigens im Verein mit grotesk verwachsenen Menschen der weissen Rasse. Echte und angebliche Berichte, Beobachtungen und Behauptungen, lebende Exemplare und Überreste seltsamer Pflanzen-, Tier- und Menschenwelten und Erzählungen von niemals unbeweisbaren Fabelwesen, Gefundenes und Erfundenes, Gesehenes und Vorgestelltes, Erschreckendes und Ersehntes, Augenzeugenbericht, exotisch inspiriertes Kunstwerk und verkitschende Kolportage verwoben sich so zu einem Bild, das nicht nur mit allgemeinem Bildungsinteresse und ungebundener Neugier zu tun hatte.“ (1994: 65)

kulturgeschichtliche Relevanz zubilligen, gleichzeitig aber annehmen, in der teratologischen und in diesem Sinn streng wissenschaftlichen Deutung der Phänomene eine rationale Erklärung für all die phantastischen Wesen der Vergangenheit gefunden zu haben. Ich habe bereits einleitend betont, dass ich derartige Studien – abgesehen von einer durchaus gewichtigen Bedeutung für die Geschichte der Medizin – für unfruchtbar halte. Sie werden einerseits dem Wesen des Monsters in keiner Weise gerecht, andererseits schüren sie den Glauben an eine lineare Fortschrittsge-schichte. Ich sympathisiere mit Michael Hagner, der im Falle des Monsters die Frontlinien zwi-schen Wissenschaft und Mythos weit weniger dogmatisch gesetzt haben will:

Vor aller kritischen Befragung der Wissenschaft ist das dichotome Schema solcher Erklärungen allzu offensichtlich: Aberglauben vs. logische Stringenz, Stigmatisierung und Dämonisierung vs. Humanität, spekulative Imagination vs. Empirische Überprüfung, Zeichenhaftigkeit vs. Biologische Erklärung, Kultur vs. Wissenschaft. Es ist gar keine Frage, dass diese Gegensätzlichkeiten zu verschiedenen Zeiten eine bedeutende Rolle gespielt haben. Zu fragen wäre allerdings, ob damit notwendigerweise auch ein brauchbares historiographisches Unterscheidungsinstrument an die Hand gegeben ist. (Hagner 1995: 9)

Gerade im Falle des Monsters ist ein solches Unterscheidungsinstrument nicht gegeben. Es steht nicht zur Debatte, dass im Zuge der Aufklärung viele der vormals als Teil der Welt wahrge-nommenen Fabelwesen nach „*jenseits des Zauns*“ (Hans Peter Duerr) in die typischen Bereiche des Wilden Denkens verdrängt worden sind. Dennoch kann von einer endgültigen Verbannung aus dem Innern der Wissenschaft nicht die Rede sein. Die Formation, welche dem Monster zu-grunde liegt und die man glaubte überwunden zu haben, aus deren Überwindung man die eigent-liche wissenschaftliche Positivität gewonnen hatte³³, kehrte unter anderem Namen, in weniger farbigem Gewand zurück und wurde durch jene neuen Monster bereichert, die erst mit der Bil-dung moderner Wissenschaft geschaffen worden sind. Das Monströse zog sich in die kleinen Unterschiede zurück (Stichweh 1995: 179), die Unterscheidung zwischen Norm und Anomalie wurde anhand der kleinen Differenzen (Hautfarbe, Schädelform etc.) beobachtbar gemacht. Für diese stellten die Kraniologie, Physiognomie und Anthropologie des 19. und 20. Jahrhunderts den Begriff der Rasse zur Verfügung (ebenda). Trotz oder gerade aufgrund des kursierenden Glaubens an einen einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechts wurde eine Teleologie for-muliert, nach der nicht alle Rassen oder Völker sich auf der gleichen Stufe der Entwicklung be-finden würden:

However, if the Enlightenment view of the common origin of mankind provided the device for accom-modating the other, there was also its dark side that paved the way for Victorian racism. The érudits of the Enlightenment placed mankind on a scale of progress with the West at its summit, at-tributing non-Western ‘backwardness’ to climate, environment or institutions. A further develop-ment in the history of thought was the concept of race, which melded biology and culture. In En-

³³ Die Ablehnung der überwunden geglaubten Vorwelt haben Horkheimer und Adorno treffend charak-terisiert: „*Das mythische Grauen der Aufklärung gilt dem Mythos*“ (1969: 35). Damit wird die Tabu-isierung des mimetischen Zaubers und der mythischen Einbildungskraft zur Grundlage des aufklä-rerischen Selbstverständnisses, ohne dass darin die Erkenntnis verankert wäre, dass eben die Ver-werfung der alten Bilder selbst mythologisch infiziert ist.

lightment taxonomy, race, hierarchy and evolution played their part in placing the European at the top and the African at the lowest rung of the evolutionary ladder, with a host of intervening races. (Mitter 2000: 45)

Die viel beschworene Einheit der Menschheit wird damit in ihr Gegenteil verkehrt. Es reichte nicht aus, die Dinge zu beobachten. Man musste sie zusammenfügen, gegeneinander abgrenzen und bewerten. Der universalistische Anspruch verlangte die Integration allen Lebens in ein taxonomisches System, das sich nicht darauf beschränken mochte, biologische Aspekte zu klassifizieren. Von allem Anfang an nahm die Wissenschaft vom Menschen moralische und intellektuelle Kriterien ins Blickfeld.³⁴

Das Urteil über den „Wilden“, der im 18. Jahrhundert³⁵ in die Genealogie des europäischen Weissen aufgenommen wurde, erfuhr unterschiedliche Bewertungen.³⁶ Zum einen postulierte Rousseau, als Hauptvertreter der aufklärerischen Version des Guten Wilden, die Idee des Naturzustandes, wonach die wilden Gesellschaften, im Gegensatz zum degenerierten Zivilisationsmenschen, näher an einem Zustand natürlicher Glückseligkeit (*socialité heureuse*) verortet werden konnten. Während bei Rousseau der Wilde als Gegenentwurf zum ungeliebten Eigenen und damit als negative Identifikationsmöglichkeit dienen konnte³⁷, wurde dem Wilden bei Lafitau die Historizität grundlegend abgesprochen. Nach ihm sind die Wilden auf einer Stufe mit den Barbaren der Antike angesiedelt. Durch Vergleich sind somit Rückschlüsse auf die eigene Vergangenheit möglich:

[...] lorsque le sauvage fut intégré à la généalogie de l'homme blanc et considéré enfin comme un animal historique, il ne le fut qu'à titre d'un fossile vivant, d'un signe originel. „Eux“ n'ont été incorporés dans l'histoire universelle que pour être projetés dans la distance historique et sociale, et être assimilées à notre propre passé. Dans la perspective moderne, L'Autre est ainsi un „Nous“ différencié. (Kilani 1994: 20)

Während der Jesuit Lafitau den Urzustand der Wilden noch als Goldenes Zeitalter wertete und seine von ihm besuchten Irokesen in eine universale Heilsgeschichte einbettete, fiel das Urteil anderer weit weniger positiv aus. So betonten Wissenschaftler wie Buffon, Voltaire oder Péron in erster Linie die moralische und intellektuelle Minderwertigkeit der Wilden, allen voran des Afrikaners, die sie als Gründe für eine evolutionäre Rückständigkeit anführten. So heisst es etwa bei Péron:

³⁴ In den Schriften der Mitglieder der *Société des Observateurs de l'homme*, der unter anderen Dégerando und Bougainville angehörten, wurde dieses Ziel explizit formuliert: „[la Société s'est donnée pour finalité de se],dévouer à la science de l'homme envisagée sous un triple aspect, physique, moral et intellectuel“ (Kilani 1994: 85).

³⁵ Vgl. Lafitau 1987 (1752).

³⁶ Ich komme unter 3.3 noch ausführlicher auf die Rolle des Wilden im aufklärerischen Diskurs zurück.

³⁷ Vgl. Lévi-Strauss: „la réponse de Rousseau consiste, tout en maintenant les distinctions, à définir la condition naturelle de l'homme au moyen du seul état psychique don't le contenu soit indissociablement affectif et intellectuel, et que la prise de conscience suffit à convertir d'un plan sur l'autre: pitié, ou comme Rousseau dit aussi, identification à autrui“ (zit. in Kilani 1994: 79).

Les sauvages du Nouveau Monde sont moins robustes, moins sensibles, plus craintifs et plus lâches que les Européens. Ils n'ont nulle vivacité, nulle activité dans l'âme. (Péron, zit. in Kilani 1994: 99)

Gemein sind solchen Äusserungen, dass sie dem wilden Körper eine Zeichenfunktion beimessen. Die physische Devianz fungiert als Zeichen für moralische oder intellektuelle Inferiorität oder aber, wie beim antikisierten Körper des Guten Wilden, als Hinweis für eine reine Seele. Das aufklärerische Denken ist in diesem Fall reine Spekulation. Die Hörigkeit dem Zeichen gegenüber führt uns, wie Lévi-Strauss bemerkt, zurück in die interpretativen Verfahren des Mittelalters:

Niemals und nirgends war der „Wilde“ wohl jenes Lebewesen, das, kaum dem tierischen Zustand entwachsen, noch der Herrschaft seiner Bedürfnisse und Instinkte ausgeliefert ist, wie man es sich allzu oft vorgestellt hat, noch repräsentiert er jenen Bewusstseinstypus, der durch die Affektivität beherrscht wird und in Verworrenheit und Partizipation versinkt. Die von uns zitierten Beispiele, denen man noch weitere hinzufügen könnte, sprechen für ein Denken, das in allen spekulativen Verfahren bewandert ist und das dem Naturforscher und Geheimwissenschaftler der Antike und des Mittelalters nahesteht: Galen, Plinius, Hermes Trismegistos, Albertus Magnus... (Lévi-Strauss 1968: 55)

Doch nicht nur der Wilde war Objekt wissenschaftlicher Spekulation. Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts wurde eine Beziehung zwischen dem exotischen Indigenen und den marginalisierten Gruppen zuhause, den Armen, den Kranken, den Missgebildeten und Kriminellen hergestellt. Die externe Alterität wurde zu einer internen (Kilani 1994: 102). In der physiognomischen Bewertung des Kriminellen tritt das überwunden geglaubte Zeichen besonders deutlich hervor. Dem gesunden, arbeitenden und kultivierten Bürger wurde der kranke, missgestaltete und primitive Verbrecher gegenübergestellt. Die psychophysische Konstellation des Verbrechertypus‘ glaubte man mithilfe neuerer Ansätze wie der Physiognomie, der evolutionistischen Anthropologie oder der Kriminologie wissenschaftlich bestimmen zu können. Der Körper des Devianten wurde zu einem lesbaren Text, seine grundlegende Unterlegenheit konnte durch physische Parameter fixiert und wissenschaftlich unterfüttert werden. Für den Kriminologen des 19. Jahrhunderts war der Kriminelle nicht mehr eine verantwortliche, sündhafte *Person*, sondern ein *Naturwesen*, das als das Fremde schlechthin stigmatisiert wurde, vor dem die Gesellschaft geschützt werden musste. Für Physiognomen wie Lavater oder Cesare Lombroso war der Verbrecher eine atavistische Missgeburt, ein Fehlversuch der Natur, der – hier kommt der Mythos ins Spiel – als Zeichen auf die allgemeine Triebhaftigkeit und Verderbtheit des Menschen verweist (Hagner 1995: 17f):

Das war nicht nur ein Gedanke, sondern eine Offenbarung. Beim Anblick dieser Hirnschale glaubte ich ganz plötzlich, erleuchtet wie eine unermessliche Ebene unter einem flammenden Himmel, das Problem der Natur des Verbrechers zu schauen – ein atavistisches Wesen, das in seiner Person die wilden Instinkte der primitiven Menschheit und der niederen Tiere wieder hervorbringt. So wurden anatomisch verständlich: die enormen Kiefer, die hohen Backenknochen [...], die bei Verbrechern, Wilden und Affen gefunden werden, die Fühllosigkeit gegen Schmerzen [...], die Tätowierungen [...]. (Lombroso, zit. in Becker 1995: 150)

Aus derlei Äusserungen wird ersichtlich, dass ein Minimum an Differenz genügte, um aus physiognomischen Gegebenheiten Schlussfolgerungen auf eine „psychophysische Wertigkeit“ zu

ziehen (Hagner 1995:18): „Auf eine ganz subtile Art ist damit die Missbildung wieder zur Missgeburt, zum Monster geworden, das am einen Ende als zu schwach angesehen wird, um den Kampf ums Dasein zu bestreiten, von wo es noch eines winzigen Schrittes zu der vergifteten Formel vom unwerten Leben bedarf“ (Hagner 1995: 19). Die letzten Konsequenzen der physiognomischen Lehre und der gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstehenden Eugenik sind hinlänglich bekannt. Die aufgeklärte Anthropologie bildete die pseudo-wissenschaftliche Basis für die Erklärung der Unwertigkeit ganzer Völker und die Rechtfertigung ihrer Vernichtung (Abb. 3).

Damit ist das mythische Zeichen auch im aufklärerischen Denken fundamentaler Bestandteil. Es genügte eben nicht, die Dinge selbst zu betrachten. Gemäss einer Teleologie des Fortschritts und der Evolution erhielten die Dinge einen Wert. Wenn Cassirer zufolge der Mythos eine Lehre vom Ursprung allen Seins geben will³⁸, so wird die Idee der Aufklärung, mit ihrer mythologisch begründeten Teleologie selbst zum Mythos:

Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in Mythologie. Allen Stoff empfängt sie aus den Mythen, um sie zu zerstören, und als Richtende gerät sie in den mythischen Bann. (Horkheimer und Adorno 1969: 18)

Die neopositivistische Interpretation wissenschaftlichen Denkens, wonach wir es in den positiven Wissenschaften mit Systemen abgelöster Zeichen bar jeglicher Intention zu tun haben, erweist sich als Illusion. Ihre Perfidie erhält sie dadurch, dass sie ihre mythologische Eingebundenheit zu verschleiern versucht, indem sie, wie Barthes sagt, „Antinatur in Pseudonatur“ verwandelt oder nach Horkheimer und Adorno dem Mythos einen „profanen Mantel“ umlegt:

In der aufgeklärten Welt ist Mythologie in die Profanität eingegangen. Das von den Dämonen und ihren begrifflichen Abkömmlingen gründlich gereinigte Dasein nimmt in seiner blanken Natürlichkeit den numinosen Charakter an, den die Vorwelt den Dämonen zuschob. Unter dem Titel der brutalen Tatsachen wird das gesellschaftliche Unrecht, aus dem diese hervorgehen, heute so sicher als ein dem Zugriff ewig sich Entziehendes geheiligt, wie der Mediziner unter dem Schutze seiner Götter sakrosankt war. (Ebenda 1969: 34)

Damit – zu diesem Schluss kommen die Exilanten Horkheimer und Adorno 1944, auf dem Höhepunkt der Judenverfolgung – wäre Aufklärung kolossal gescheitert. Sie zielt nicht auf das Glück der Einsicht, sondern auf Macht, die keine Schranken kennt, auf Methode und Ausnutzung Anderer (ebenda: 10).

Die überwunden geglaubten Mythen, die „Monster“ der Vergangenheit, kehren zurück. Ihre heilige Wahrheit ist zur geheiligten Natürlichkeit geworden. Was aufgeklärt werden sollte wird verdunkelt oder wie Richard Kearney in Bezug auf das Monster bemerkt: „*The Shadow struck back.*“ (Kearney 2003: 117).

³⁸ Cassirer PdsF II: 71f.

Doch wie man sieht, war Quiqueg eine Übergangsform, nicht mehr Raupe, noch nicht Schmetterling – unter dem ersten bisschen Kultur trat seine Fremdartigkeit besonders krass hervor (Ismael in Moby Dick)

Hermann Melville

2.3 Der Monströse Körper

2.3.1 Betwixt and Between

Wenn bislang klar wurde, dass das Monster des als mythologisches Gesicht das Innere der modernen Wissenschaften zwar verlassen hat, aber seine ihm zugrundeliegende zeichenhafte Form unter anderen Gesichtern persistent geblieben ist, soll jetzt von der strukturellen Beschaffenheit ebendieser Form die Rede sein. Catherine Atherton bemerkt in einem Sammelband zur Rolle des Monsters in der Antike zu Recht, dass angesichts der vagen Vielfalt und generellen Inkonsistenz desjenigen, was wir als Monster bezeichnen und bezeichnen, erst einmal geklärt werden muss, was Monster denn nun wirklich sind. Jede theoretische Annäherung an das Monster muss ihr zufolge dieser Unbestimmtheit Rechnung tragen, sie vielleicht gar als zentrales Wesensmerkmal thematisieren (Atherton 1998: VII). In der Tat sind die Manifestationen des Monströsen je nach geographischem Raum oder historischer Periode derart zahlreich und unterschiedlich, dass Zweifel aufkommen, ob eine Phänomenologie des Monsters überhaupt sinnvoll oder möglich ist. Dennoch glaube ich, dass uns mit der von Atherton angetönten Vagheit des Monsters ein erster und zweifelsohne wichtiger Anhaltspunkt über das Wesen des Monströsen gegeben ist. Derjenige, der sich dem Monster nähern will, stößt auf Schwierigkeiten. Es ist eine diesem fremdartigen Wesen eignende Qualität, dass es keine erkennbaren hat. Wir werden sehen, dass das Monster eine *negative* Kreatur ist, die sich – zum Schrecken jedes Taxonomen – zwischen den Arten bewegt und sich grundsätzlich einer Klassifikation zu entziehen vermag. Vorerst liegt mir aber daran, zu klären, dass die von Atherton angesprochene Vielfalt nicht Beliebigkeit bedeutet. Die Gesichter des Monsters sind zahllos, dennoch ist das, was die Monster der Prämoderne und viele der modernen tatsächlich zu „Monstern“ macht, auf eine relativ simple Form reduzierbar. Für eine erste Annäherung sind die antiken und mittelalterlichen Naturkunden und Reiseberichte besonders ergiebig.

Im Alexanderroman des Pseudo-Kallistenes trifft Alexander, je weiter er ins Reich Indien vordringt, auf zunehmend seltsame Völker. Der Makedonier begegnet (unter vielen anderen) Menschen „mit sechs Händen und sechs Füßen“ (P.K. 1978: 97). Auch bei Plinius ist von allerlei



Abb. 3: Sebastian Münster beschreibt in seiner *Cosmographie* (1628) allerlei skurrile Rassen, die in dem Land „India so über dem Wasser Gange ligt“ hausen sollen und bezieht sich dabei unmissverständlich auf die Berichte eines Plinius oder Solinus.

bizarren Wesen zu lesen, die vor allem jenseits des unteren Nils beheimatet sein sollen; von mundlosen Astomen, die sich nur von Gerüchen ernähren, pferdefüssigen Hippopoden, von kopflosen Blemmyern, einbeinigen Skiapoden, die sich mit ihrem riesenhaften Fuss bei grosser Hitze selbst Schatten spenden. Andere Kreaturen weisen zu viele Arme auf, haben riesige Unterlippen oder überlange Ohren, wieder anderen fehlt die Nase oder ein Auge. Ähnliches berichtet später der Ritter John Mandeville:

Auf einer [...] Insel gen Süden wohnen schmutzige Leute von böser Natur. Sie haben keinen Kopf, die Augen befinden sich auf Höhe der Achseln, der Mund steht am Herzen und ist so krumm wie ein Hufeisen. [...] Auf einer anderen Insel gibt es Menschen, die ein ganz flaches Gesicht haben. Sie haben keinen Mund, sondern dort, wo der Mund sein müsste, nur zwei kleine Löcher. Wieder auf einer anderen Insel gibt es schmutzige Leute, mit Lippen, die so lang und gross sind, dass sie sich mit ihnen das Antlitz bedecken können, wenn sie in der Sonne liegen. (Mandeville 2004: 212)

Nicht allein von deformierten Wesen ist zu lesen. So begegnet Alexander auf seiner Odyssee in Indien den Riesen oder dem listigen Zwergenkönig Antalonía, trifft der Ritter Mandeville in einem Land namens Ducham auf Menschen, die zwar keine Deformationen aufweisen, aber kaum drei Spannen gross sind (Mandeville 2004: 215) oder berichtet Plinius von den kleinwüchsigen Pygmäen, die sich in einem immerwährenden Kampf mit ihren Erzfeinden, den Kranichen, befinden.

Ob Alexanders Monster in Indien, die plinianischen Rassen³⁹ oder die bizarren Wesen Mandevilles nun fehlende oder überzählige Glieder, tierische Extremitäten oder lediglich Atrophie (Zwergen-) oder Hypertrophie (Riesenwuchs) offenbaren; eines haben sie gemeinsam: in ihrer grotesken Körperlichkeit sind sie ausschliesslich Wesen des Mangels oder des Überflusses. Ihre absonderlichen Leiber stehen in krassem Gegensatz zu dem uns bekannten Leib, dem menschlichen, dem des Hundes, des Vogels, des Fisches. Sie bestehen zwar aus uns vertrauten Teilen, aber sie bilden damit Formen des „Nicht“, ihre scheinbar beliebig zusammengewürfelten Körper sind wie eine Parodie auf alles, was wir kennen. In diesem Sinn sind Monster negative Wesen. Ihre Monstrosität beruht auf dem Verstoss gegen die gängige Norm. Die *via negativa* des Monsters beschränkt sich dabei bei Weitem nicht auf dessen Körper. Einhergehend mit dem physischen Zuviel und Zuwenig weisen die monströsen Menschen und Tiere Eigenschaften, Fähigkeiten und Gewohnheiten auf, die der körperlichen Abstrusität in nichts nachstehen.

So ist die östliche Welt im Alexanderroman ein Sammelsurium an Kuriositäten: Fische werden nicht durch Feuer gekocht, sondern in kaltem Quellwasser, Vögel, die im Wasser leben, gehen in Flammen auf, sobald man sie berühren will (P.K. 1978: 98f). Bei Plinius gibt es Stämme, die während ihrer Jugend graues Haar tragen, das im Alter schwarz wird (Plinius 1996: 33). Von den Gymnosophisten ist die Rede, die ihre Tage im Feuer stehend verbringen, während sie unablässig die Sonne anstarren, oder von den sprachlosen Troglodyten, die im fernen Äthiopien in Höhlen leben. Die kleinen Leute bei Mandeville werden lediglich sieben Jahre alt und vermählen sich bereits im Alter von sechs Monaten (Mandeville 2004: 215). Die Monster sind die Bewohner einer verkehrten Welt, in der die Fische fliegen, die Vögel schwimmen, die Kinder ergrauen und die Greise zu Kindern werden. Sei es sein Körper oder seine von der Norm abweichenden Eigenschaften, seine *via negativa* ist die offenbare „Qualität“ des Monsters. Wie die mythologische Figur des Antipoden ist es der Bewohner einer Welt, in der das Unten nach oben gekehrt ist:

The Antipodes, first mentioned by Cicero, are humans whose monstrosity is constituted by their inverted repetition of our every move and action in a place, the Antipodes, where inversion is the norm. They are our mirror images functioning only as a kind of pantomime of human existence – exact duplicates of every human body in existence, transported to a realm “below” where, foot to foot, they re-enact each human gesture upside down. The monstrosity of the Antipode is that of parody, the location of the human body in a place that is the sphere of travesty itself. (Williams 1996: 119)

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bestiarien in ihrer Darstellung des Monströsen ganz erheblich durch frühere Autoritäten beeinflusst worden sind. Plinius, selbst ein Sammler antiker Berichte, hatte erheblichen Einfluss auf die fröhscholastischen Denker (Augustinus, Gellius), die ihrerseits, zusammen etwa mit den fiktiven Reiseberichten Mandevilles, selber wiederum als Quelle für spätere Kompilationen (Münster, Megen-

³⁹ John Block Friedman (2000: 5) hat diesen Begriff eingeführt, da Plinius' Katalog der Monster im Mittelalter und der Frühen Neuzeit so stark rezipiert worden ist.

burg) dienten. Aber ist die Ähnlichkeit des Monsters lediglich durch den Traditionszusammenhang erklärbar? In Bezug auf das Mittelalter spricht einiges dafür. Wie aber steht es mit den „Negern“ und „Südseeinsulanern“ der Aufklärung, die keine Hundsköpfige oder Pferdefüssige mehr sind?

Die Ubiquität des Monsters betrifft aber nicht sein Gesicht, sondern seine Form. Die Anthropologie des 18. und dann vor allem des 19. Jahrhunderts definiert ihre Gegenstände am Rande der Welt zur Hauptsache negativ. Die primitiven Völker Afrikas und der neuen Welt sind ebenso Wesen des Mangels wie die monströsen Rassen eines Plinius. Das basale Prinzip ist der negative Vergleich. Der Schwarzafrikaner zeichnet sich – zum Beispiel bei Friedrich Hegel – durch das Fehlen von Qualitäten aus: Er kennt keine Gesetze, keine Schrift, keine Regierung, keinen Handel, keine Kunst, keine Kleidung. Er ist geschichtslos, ihm ist weder Gesetz noch Moral bekannt:

The Negro represents natural man in all his wild and untamed nature. If you want to treat and understand him rightly, you must abstract all elements of respect and morality and sensitivity – there is nothing remotely humanized in the Negro's character [...]. (Zit. in Pieterse 1992: 34)

In der Anthropologie des 19. Jahrhunderts und in der von ihr beeinflussten nationalsozialistischen Rassenideologie ist der „Neger“ oder der „Jude“ kein richtiger Mensch mehr. Die übergrossen Lippen, die zu kleine oder zu lange Nase, die Nacktheit oder Kurzsichtigkeit, gepaart mit der brünstigen Wildheit oder der angeborenen Hinterlistigkeit, stigmatisieren sie als Antipoden und verbannen sie nach ausserhalb der Humanität. Die Negativität der vormals monströsen Form hat auch den radikalen Bruch mit den Schriften der Alten überdauert. Die Innovationslosigkeit der monströsen Darstellung ist somit kaum ausschliesslich durch die Berufung auf Überlieferung ableitbar. Die heutigen Monster der Science-Fiction und Fantasy schöpfen gerne aus dem Schatz der Antike oder des Mittelalters. Sie sind mitunter eine einzige Kompilation phantastischer Überlieferung. Aber auch dort, wo, wie in der Science-Fiction, versucht wird, gänzlich Neues, noch nie Dagewesenes zu schaffen, ist der Ausgangspunkt immer erkennbar.

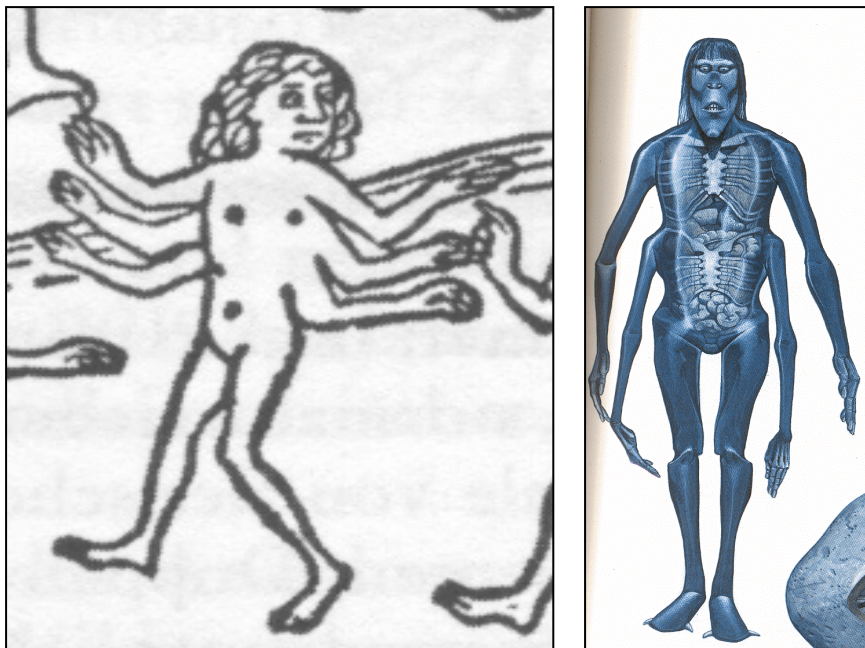


Abb. 4: Vielarmige. Ausschnitt. Konrad von Megenburg. *Buch der Natur*. 1475

Abb. 5: Vielarmiges Alien. Illustration aus dem Sci. Fi. Roman „masters of the Maze.“

Die Wesen in *Star Wars* sind kleinwüchsige Greise mit spitzen Ohren, knuddelige Bärenkinder oder bartige Welse. Anscheinend können wir nicht aus unserer Haut. So kommt Kant in seiner Schrift über die Bewohner fremder Gestirne zum Schluss, dass „*der Mensch, welcher unter allen vernünftigen Wesen dasjenige ist, welches wir am deutlichsten kennen, [...] in dieser Vergleichung zum Grunde und zum allgemeinen Beziehungspunkte dienen [muss]*“ (Kant N.D. [1755]: 47) und glaubt Wieland, dass „*was auch die Dämonen [oder eben Monster] an sich seyn mögen, uns können sie weiter nichts als idealisierte Menschen seyn*“ (zit. in Duerr 1980: 181). Hans-Peter Duerr bringt es dann ganz auf den Punkt: „*Wir sehen [...] immer nur das, was wir selber sind*“ (ebenda).⁴⁰

Somit sind dem Monster Grenzen gesetzt. In der Umkehr des Gewöhnlichen wird umso mehr ans Gewöhnliche erinnert. Im monströsen Körper kommt vor allem unser Körper zur Geltung. In der scheinbaren Innovationslosigkeit der monströsen Darstellung erkennen wir schliesslich, dass wir dieselben geblieben sind. Somit ist ein strukturelles Merkmal, welches die Form des Monsters derart persistent macht, gefunden. Es ist seine Negation unserer selbst, seine Fremdheit, die es dazu prädestiniert, das auszudrücken, was es bedeuten soll.⁴¹ Der Mythos des Monsters ist der Mythos des radikal „Fremden“. Als einer jener nicht sehr zahlreichen Typen, denen zwar wenig inhaltliche, aber durchaus formale Grenzen gesetzt sind (Barthes 1992: 85), lässt sich seine Symbolfülle und mannigfaltige Erscheinung auf eine Form reduzieren, in der sich, so Lévi-Strauss, „*die fliessende Menge der Fälle fängt*“ (Lévi-Strauss 1967: 224). Wir brauchen dabei

⁴⁰ Vgl. dazu auch kurz Wunderlich 1999: 12.

⁴¹ Vgl. Kap. 4.

nicht die Psychologie, um den Mythos des „Fremden“ zu erklären. Der „Fremde“, von dem ich spreche, ist ein substanziellierter, relativer und damit diskursiv konstruierter „Fremder“ und nicht *das* „radikal Fremde“ der Phänomenologen.⁴² Letzteres ist nicht Substanz, sondern prädiskursive Erfahrung (vgl. dazu Waldenfels 1997; 2006), welche uns von Kindesbeinen an begleitet, uns durch ihre unüberwindliche Transzendenz herausfordert und als Grundproblem der *conditio humana* symbolisch im Mythos *des* „Fremden“ und damit auch des Monsters ausgedrückt werden will.⁴³

Die Negativität, die wir einem prototypischen Monster als strukturelles Merkmal zuerkannt haben, verlangt allerdings nach einer Präzisierung. Julia Kristeva hat *den* Fremden als *no-thing* bezeichnet (Kristeva 1982: 11)⁴⁴. Mit diesem schwer übersetzbaren Ausdruck macht sie darauf aufmerksam, dass, auch wenn das Monster/der „Fremde“ kein Ding, sondern ein Un-Ding, im wahrsten Sinne des Wortes ist, es deshalb nicht „nichts“ (*nothing*) ist. Einerseits schwingt im Monster das, was es negiert, immer mit. Eine Theorie des Monsters ist zwangsläufig eine Differenztheorie. Sie kann sich nicht damit begnügen festzustellen, dass das Monster ein Mangelwesen ist, sondern muss seine Abhängigkeit zu demjenigen miteinbeziehen, von dem es sich getrennt hat. Andererseits ist das Monster auch nicht zu etwas Neuem geworden. Der Werwolf ist zwar kein Mensch mehr, aber auch noch kein wirklicher Wolf. Er ist keines von beidem und beides gleichzeitig. Er hat das Alte verlassen, ohne in etwas völlig Neues eingetreten zu sein. Er befindet sich zwischen Stuhl und Bank, seine Ambiguität ist ein Spott auf die Struktur binärer Oppositionen, die unser alltägliches Leben bestimmen. Rosemarie Garland Thompson hat diesen Zustand in Bezug auf die in den *Freakshows* des 19. und 20. Jahrhunderts ausgestellten Menschen treffend beschrieben:

[Freaks] occupy the impossible middle ground between the oppositions dividing the human from the animal [...], one being from another [...], nature from culture [...], one sex from the other [...], adults and children [...], humans and gods [...] and the living and the dead [...]. Freaks cross the borders that divide the subject from all ambiguities, interconnections, and reciprocal classifications, outside of or beyond the human. They imperil the very definitions we rely on to classify humans,

⁴² Die *Erfahrung* des Fremden ist – und das ist längst ein Allgemeinplatz – eine menschliche Grunderfahrung, die die Grenze individueller Erfahrung überschreiten kann und nicht zwangsläufig in einer diskursiven Eingemeindung als negativer „Fremder“ enden muss. Ein solcher Zugang steht durchaus bereits zu Beginn in das Projekt einer disziplinären Anthropologie miteingeschrieben. Mit einem erheblichen Manko an definitorischer Eindeutigkeit wurde zum „Fremden“ in den meisten humanwissenschaftlichen Disziplinen publiziert. Am bekanntesten sind wohl Simmels soziologischer *Exkurs über den Fremden* (1908), Duala- M’Bedys xenologischer Ansatz in der Ethnologie, Freuds psychologisches Konzept des „Unheimlichen“ oder Derridas Inkommensurabilitätsthese in der Philosophie.

⁴³ Vgl. dazu Richard Kearney: „Indeed, a thinker like Lévi-Strauss will argue that myths of monsters are tokens of a universal primordial mind (*pensée sauvage*) which exists in the unconscious of each one of us – myths whose purpose it is to resolve at the level of symbolic expression contradictions which remain insoluble at the level of everyday life“ (2003: 120).

⁴⁴ Kristeva meint damit denjenigen, der sich fremd *fühlt* und sich damit auch selbst als „Fremder“ akkommodiert.

identities, and sexes – our most fundamental categories of self-definition and boundaries dividing self from otherness. (Garland Thompson 1996: 57)

An dieser Stelle lohnt es sich, ein Konzept einzuführen, das in der Ethnologie bestens bekannt ist. Mit *Les rites de passage* hat Arnold van Gennep in Bezug auf die Ritologie den Begriff der Schwellenphase oder liminalen Phase eingeführt. Van Gennep zufolge werden die Etappen, die ein Mensch in seinem Leben durchschreitet (etwa Geburt, Kindheit, Jugend, Heirat, Alter, Tod) von Handlungen begleitet. Mit dem Ziel, ein Individuum von der einen genau definierten Situation in eine andere, ebenso genau definierte hinüberzuführen, werden diese Übergänge besonders bei „halbzivilisierten“ Gesellschaften zeremoniell umrahmt. Van Gennep hat diese Übergangsriten dreigeteilt. Trennungsriten kennzeichnen die Ablösungsphase, Umwandlungsriten die Zwischenphase oder Schwellenphase und Angliederungsriten die Integrationsphase (Van Gennep 1999: 13–24). Van Gennep hat gezeigt, dass die mittlere Phase gegenüber den anderen auffällt, da sie eine gewisse Eigenständigkeit gewinnt, und dass das sie bestimmende soziale Verhalten nicht selten eine Inversion normalen Verhaltens darstellt. Victor W. Turner hat Van Genneps Konzept in seinem Aufsatz *Betwixt and between: The Liminal Period in Rites de Passage* (¹1964) aufgenommen und der liminalen Phase eine besondere Bedeutung beigemessen. Nach Turner bildet diese den hochgradig symbolisch aufgeladenen Angelpunkt des Übergangs von einer in die andere Phase. Liminalität ist demnach in einer Gesellschaft, in der ein basales Modell mehr oder weniger gefestigter struktureller Positionen gilt, der Zustand der Interstrukturalität oder Antistruktur (Turner 1967: 93). Das Übergangswesen oder der *Neophyt* wird durch eine Reihe komplexer Symbole umgeben:

The symbolism attached to and surrounding the liminal *persona* is complex and bizarre. Much of it is modelled on human biological processes, which are conceived to be what Lévi-Strauss might call ‘isomorphic’ with structural and cultural processes. They give an outward and visible form to an inward and conceptual process. (Ebenda: 96)

Die Symbolik, mit welcher der konzeptionelle Übergang umgeben und damit sichtbar gemacht wird, lässt die „Eigenschaften“ des Monsters anklingen. Wie beim Monster sind auch die Attribute des Neophyten zutiefst ambivalent. Wie beim Monster sind sie dies aus denselben Gründen:

The attributes of liminality or liminal *personae* („threshold people“) are necessarily ambiguous, since this condition and these persons elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial. [...] Thus liminality is frequently likened to death, to being in the womb, to invisibility, to darkness, to bisexuality, to the wilderness. [...] They may be disguised as monsters [sic!], wear only a strip of clothing, or even go naked, to demonstrate that as liminal beings they have no status, property, insignia, secular clothing indicating rank or role, position in a kinship system [...]. (Ebenda: 95)

Es ist eigentlich erstaunlich, dass Studien zum Monster Turners Beschreibung der liminalen Phase bislang nicht aufgenommen haben. Wir werden in der Folge sehen, dass dieses Konzept bei einer gründlicheren Annäherung an das Wesen des Monströsen eine gewichtige Rolle zu spielen

vermag. Ähnlich wie der Neophyt befindet sich das Monster in einer Zwischenwelt („*Betwixt and between*“), in der die gängigen Klassifikationsschemen aufgehoben sind, in der die Grenzen zwischen dem Einen und dem Anderen, dem Entweder/Oder, dem Hier und Dort zerfallen und zusammenfallen.⁴⁵

2.3.2 Monstertaxonomie

Monster sind also ambivalente Wesen. Ihre Konstitution, die besonders durch ihren absurden Körper zur Geltung kommt, ist geprägt von einer grundlegenden Unbestimmtheit, die sich den gängigen Klassifikationen verweigert:

They are disturbing hybrids whose externally incoherent bodies resist attempts to include them in any systematic structuration [...] a form suspended between forms that threatens to smash distinctions. (Cohen 1996: 6)

Monster sind, wie es Turner für die liminalen Wesen im Übergangsritual beschrieben hat, gleichzeitig nicht mehr klassifiziert und noch nicht klassifiziert (Turner 1967: 96). Die veritable taxonomische Krise, die das hybride Monster auslöst, tritt in Harvey Greenbergs Schilderung von H. R. Gigers Oscar-prämiertem Alien hervor:

It is a Linnean nightmare, defying every natural law of evolution; by turns bivalve, crustacean, reptilian, and humanoid. It seems capable of lying dormant within its egg indefinitely. It sheds its skin like a snake, its carpace like an arthropod. It deposits its young into other species like a wasp [...] It responds according to Lamarckian and Darwinian principles. (Zit. in Cohen 1996: 6)

Angeichts eines derartigen „*category-jamming*“ (Beal 2001: 106) besteht ein Erklärungsbedarf, weshalb trotz allem immer wieder versucht worden ist, das Monster taxonomisch zu erfassen. Wie David Williams bemerkt, birgt ein derartiges Unterfangen in sich nämlich ein paradoxes Moment:

The attempt to create a system of descriptive categories for that which exists to resist and confound systematization involves an obvious contradiction [...] a taxonomy of monstrous forms is fundamentally arbitrary and absolutely impermanent; it is the paradoxical morphology of nonforms, a system of categories of nothing [...]. (Williams 1996: 107f)

Es mag kaum erstaunen, dass die frühen Versuche, dem Monster einen Platz in der Schöpfung zuzuordnen, sehr unterschiedlich ausgefallen sind. Eine der bekanntesten Monstertaxonomien stammt von Isidor von Sevilla. Seine aus dem 7. Jahrhundert stammende Klassifikation wurde unter einigen anderen im Grossen und Ganzen durch das Mittelalter hindurch und sogar bis in die Frühe Neuzeit beibehalten. Isidor führt zwölf Kategorien auf, nach denen er die monströsen „Rassen“ einreicht: (1.) Hypertrophie des Körpers, (2.) Atrophie des Körpers, (3.) Riesenwuchs oder Verkümmern einzelner Glieder, (4.) überzählige Körperteile, (5.) fehlende Körperteile, (6.) Mischformen zwischen menschlichen und tierischen Gliedern, (7.) Tiergeburten bei Frauen,

⁴⁵ Dabei sei betont, dass der Neophyt und das Monster nicht identisch sind. Die Beschreibung der Attribute des Ersteren dient mir lediglich zur Annäherung an Letzteres.

(8.) Mislokation von Extremitäten oder Organen, (9.) Gestörtes Wachstum (alt geboren werden), (10.) Mischwesen, (11.) Hermaphroditen, (12.) monströse Rassen (Williams 1996, 107).⁴⁶

Konzentrieren wir uns vorerst auf den Aufbau seiner Klassifikation. Isidors Einteilung hinterlässt aus heutiger Sicht ein gewisses Unbehagen. Auf derselben Stufe vergleicht er Mischwesen mit Hermaphroditen und monströsen Rassen. Kategorien gleich welcher Stufe, die sich entweder ganz entsprechen oder gegenseitig beinhalten können, stehen nebeneinander. Äpfel werden mit Früchten, Orangen mit Apfelsinen verglichen. Das Unbehagen angesichts einer derartigen Heterotypie hat Foucault zu erklären versucht:

Die Heterotypien beunruhigen, wahrscheinlich weil sie heimlich die Sprache unterminieren, weil sie verhindern, dass dies und das benannt wird, weil sie die gemeinsamen Namen zerbrechen oder sie verzahnen, weil sie im voraus die ‚Syntax‘ zerstören, und nicht nur die, die die Sätze konstruiert, sondern die weniger manifeste, die die Wörter und Sachen [...] ‚zusammenhalten‘ lässt. [...] Sie bilden in diesem abgegrenzten Raum, in dem die Dinge sich normalerweise aufteilen und bezeichnen, eine Multiplizität kleiner klumpiger und fragmentarischer Gebiete, in denen namenlose Ähnlichkeiten zusammen die Dinge in diskontinuierlichen Inselchen agglutinieren. (Foucault 1974: 20)

Das System namenloser Ähnlichkeit, das Foucault anspricht, ist mit dem vereinbar, was Lévi-Strauss unter dem Wilden Denken versteht. Die Forderung nach Ordnung ist die Grundlage jeden Denkens. Im Unterschied zum wissenschaftlichen Denken ist jedoch das mythische oder magische geprägt von einem wesentlich rigideren Determinismus, den die Wissenschaft höchstens als unvernünftig und übereilt empfinden kann. Jedem Ding, sei es auch ein *no-thing* muss ein Platz in der Schöpfung zukommen, jeder Gegenstand verlangt gebieterisch, dass ihm sein Platz zugewiesen werde. Angesichts dieses Anspruchs ist eine Taxonomie des Monströsen, wie sie Isidor vorgenommen hat, sinnvoll; jede Klassifikation ist besser als keine Klassifikation (Lévi-Strauss 1968: 21f). Das Monster, welches bis in das 16. Jahrhundert als Zeichen Anteil an den Dingen hat, verlangt einerseits als Kategorie nach einer determinierten Lokalisierung, andererseits fordert es auch innerhalb einer solchen nach Ordnung. Die grundlegende Schwierigkeit, das zu ordnen, was sich *per se* einer Ordnung entzieht, ist den mittelalterlichen Taxonomen im Falle des Monsters wohl bewusst. Sie vereinfacht ihnen einerseits die Determination des Monst-

⁴⁶ Während sich Isidors Taxonomie ausschliesslich auf den Körper des Monsters bezieht, fallen die Klassifikationen in anderen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Wunderbüchern, die sich vor allem auf Aristoteles beziehen, anders aus. Konrad von Megenbergs Unterscheidungsmerkmal ist in erster Linie die Beseelung des monströsen Wesens: *“Nu sprich ich, Megenberger, daz di wunder menschen zwayerlay sint: Etleich sint gefelt vnd etleich nicht. Di gefelten wunder menchen haizz ich, di ain menschleich fel habent vnd die doch geprechen habent. Di ungefalten haizz ich, di etwas menschleich gestalt habent an dem leib vnd doch chain menschleich fel habent. Die gefelten wunder menschen sint auch zwaierlay: Etleich habent geprechen an dem leib vnd etleich an der fel werk, und di choement paiden von Adam vnd von seinn fuenden, wann ich glaub daz: Het der erft Mensch nicht gefuentt, all menschen waren an geprechen geporen. Die wunder menschen mit geprechen an dem leib sint, di ir glider nicht gantz habent oder ir mer habent, dann si schüllen haben.“* (Megenburg 2003: 523) Im Gegensatz zu Isidors teratologischem Ansatz orientiert sich Megenburg in seiner Klassifikation an der christlichen Schöpfungslehre. Er unterscheidet auf körperlicher Ebene lediglich zwischen Monstra mit fehlenden oder verkümmerten Körperteilen und jenen mit überzähligen Gliedern.

rösen als *das, was Gott nicht ist*, andererseits erschwert sie ihnen die Organisation desjenigen, was durch Ähnlichkeit zusammen gehören muss. Die Unschlüssigkeit, wie das Monster taxonomisch zu bewältigen sei, ist in den naturkundlichen Werken der Patristik, des Mittelalters und der Frühen Neuzeit erkennbar. Sie äussert sich in der Vielzahl unterschiedlicher taxonomischer Ansätze, der klassifikatorischen Inkonsistenz eines Isidor oder aber in der taxonomischen Verlegenheit, aus der das Monster immer wieder an den Rand der Welt (Asien, Afrika) und in die Schlusskapitel der Naturkunden und Bestiarien (etwa bei Megenburg und Paré) verdrängt worden ist.

Dennoch; trotz aller Inkonsistenz kann Isidors Klassifikation keine Beliebigkeit unterstellt werden. Der menschliche Körper, das Modell, mit dem er sich dem Monster taxonomisch zu nähern versucht, ist vielleicht das nützlichste überhaupt. Durch seine symbolische Kraft und physische Struktur ist unser Körper *das* Paradigma für Ordnung und in diesem Sinne auch der Ausgangspunkt für die Bestimmung von dem, was Unordnung ist. Für die durch Platons Ideenlehre beeinflussten mittelalterlichen Denker galt dies in besonderem Masse. Der Neoplatonismus sieht den Körper als Miniaturkosmos, der den wahren Kosmos widerspiegelt. Nach Timaeus muss unsere Welt zwangsläufig eine Ähnlichkeit von Etwas sein. Die Suche nach diesem Etwas ist das Prinzip, mit dem man vom menschlichen Körper mittels eines infiniten Regresses von Ähnlichkeiten zum ewigen göttlichen Prinzip gelangt (Williams 1996: 108). Der Ethnologie ist dieser Ansatz bestens bekannt. In *Reinheit und Gefährdung* (1985 [1966]) postuliert Mary Douglas den Körper als basales Prinzip für die Organisation „primitiver“ Gesellschaften:

Der Körper liefert ein Modell, das für jedes abgegrenzte System herangezogen werden kann. Seine Begrenzungen können für alle möglichen Begrenzungen stehen, die bedroht oder unsicher sind. Der Körper ist eine komplexe Struktur. Die Funktionen seiner verschiedenen Teile und ihre Beziehungen zueinander bieten anderen komplexen Strukturen eine Fülle von Symbolmöglichkeiten. (Ebenda: 152)

Dass der monströse Körper ein brauchbares Modell für die taxonomische Erfassung des sich gegen jede Klassifikation Sträubenden darstellt, wurde auch im aufklärerischen Diskurs erkannt. Im wissenschaftlichen Verständnis des 18. Jahrhunderts wurden körperliche Fehlbildungen vorerst nicht mehr mit moralischer Minderwertigkeit in Zusammenhang gebracht (Moscoso 1995: 57). Vielmehr suchte man die Ursachen im Körper selbst und entwickelte eine spezifische Taxonomie, nach der das zuvor durch ein System nicht voneinander abgrenzbarer Ähnlichkeiten verbundene Undefinierbare endlich in die natürliche Ordnung der Lebewesen eingegliedert werden konnte (ebenda). Das Monster war ein Wesen der Natur geworden. Die Ursache für seine Monstrosität wurde fortan in seinem Körper gesucht, der den gleichen Naturgesetzen gehorchte wie der normal entwickelte Leib (ebenda: 72). Mit der Verbannung oder Naturalisierung der Fabelwesen wurde das Monströse überschaubar. Die Klassierung galt nicht länger dem Monster, sondern Malformationen oder Monstrositäten. Die Störungsmöglichkeiten der normalen Entwicklung wurden als begrenzt angesehen, und damit war auch die Anzahl der Monstrositäten begrenzt. Für die teratologische Forschung des 19. Jahrhunderts ging es ausschliesslich um die Anomalien des Körpers. So hält Sainte-Hilaire 1837 fest:

Sobald wir verschiedene Formen von Anomalien unter dem Namen Monstrosität zusammenwerfen, wird die Anwendung naturwissenschaftlicher Prinzipien auf das Studium der Monstrositäten nicht schwierig, sondern unmöglich. (Zit. in Moscoso 1995: 72)

Mit der Beschränkung monströser Phänomene auf anatomisch-physiologische Gesichtspunkte war die moderne Teratologie geboren. Die moralische Komponente war aus dieser Teildisziplin ganz verschwunden, allerdings nur, um unter dem Deckmantel der Natürlichkeit (und mit weitreichenden Folgen) in andere Bereiche des wissenschaftlichen Diskurses (Physiognomie, Evolutionismus, Eugenik) Einzug zu halten.

Gleichwohl lief der Prozess der Naturalisierung des Monströsen nicht ohne Schwierigkeiten ab. Zwar war mit dem teratologischen Ansatz die Möglichkeit gegeben, Deformationen anhand anatomischer Kriterien zu klassifizieren, dennoch konterkarierten nach Javier Moscoso die harmonischen Beziehungen zwischen der natürlichen Ordnung und dem wissenschaftlichen Diskurs in zweifacher Hinsicht:

Erstens, wenn es nur eine Wissenschaft des Regelmäßigen gab, Monster jedoch irregulär gebildete Gestalten waren, konnte es keine Wissenschaft von den Monstern geben. Zweitens war die Wissenschaft prinzipiell auf Wiederholungen in den Phänomenen der Natur angewiesen, was im Hinblick auf Monster, da es kaum zwei identische zu geben schien, unmöglich war. Diese beiden Aspekte passten nicht recht in das Wissenschaftsbild des 18. Jahrhunderts, so dass es zunächst nicht danach aussah, als könne es eine Wissenschaft von den Monstern geben. (Ebenda: 58)

Das Monster war zwar „Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses“, aber da es zur Gruppe der singulären Vorfälle gehörte, war es dennoch kein „Gegenstand der Wissenschaft“.

Es muss noch einmal hervorgehoben werden, dass Monster in erster Linie Wesen waren, deren Existenz grundsätzlich in Frage gestellt wurde. Wenn diese Hürde genommen war, blieben sie immer noch Beispiele für ausserordentliche Vorfälle. (Ebenda: 69)

Der Sperrigkeit des Monsters gegenüber jedwelcher Klassifizierung war mit der Teratologie also nur bedingt beizukommen. Wie steht es aber mit jenen atavistischen, zeichenhaften Wilden und Verbrechern, die in den Diskursen der Physiognomen und Evolutionisten ein effektvolles Dasein fristeten? Welche Rolle spielten sie in den grossen Universalgeschichten? Wie hat man versucht, diesen nicht minder vagen Kreaturen taxonomisch beizukommen?

Bislang ist uns das Monster in erster Linie als Bedrohung von Ordnungsmodellen begegnet. Dies gilt sowohl für die taxonomischen Versuche des Mittelalters und der Frühen Neuzeit als auch für die sich im 18. Jahrhundert entwickelnde Teratologie. Doch auch wenn sich das Monster einerseits in seiner verwirrenden Gestalt kaum taxonomisch erfassen lässt, so kommt ihm andererseits eine für jede Klassifikation konstitutive und kreative Bedeutung zu. Durch seine Position am Rande des taxonomischen Raums markiert es die Grenze zwischen zwei klassifikatorischen Gebieten. Indem es das ist, was nicht Mensch und nicht Tier ist, schärft es unser Bewusstsein für das, was ein Mensch und das, was ein Tier ist. Das Monster schafft es, *ex negativo* demjenigen eine Form zu geben, das sich positiv nur mühevoll bestimmen lässt. Wir werden später noch sehen, dass dem Monster hier fundamentale Bedeutung zukommt.

Das Monster stellt allerdings nicht nur die Grenze eines Gebietes dar. Es fungiert als Zwischenwesen vermittelnd zwischen zwei sich taxonomisch unterscheidenden Gebieten. In dieser Grauzone taucht es mitunter als „*epistemischer Wegweiser*“ auf (Hagner 1995: 74). Mit dem universalgeschichtlichen Anspruch der Aufklärung wird das Monster als Übergangswesen, etwa im Evolutionismus des 19. Jahrhunderts, geradezu notwendig. Der Glaube an ein ununterbrochenes Kontinuum der Natur machte die Suche nach sogenannten Mittelgeschöpfen, die die Leerräume zwischen zwei beliebigen Wesen füllen konnten und damit den Übergang vom einen zum anderen erklärbar machten, erforderlich. In diesem Sinne sagt Charles Bonnet bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als die Zeit der Kette der Lebewesen noch nicht inhärent ist, „*dass es keine Sprünge in der Natur gibt: Alles in ihr ist abgestuft und schattiert. Wenn zwischen zwei beliebigen Wesen ein Leerraum existierte, welcher sollte dann der Grund des Übergangs von dem einen zum anderen sein? [...]*“ (zit. in Foucault 1974: 191). Mittlere Geschöpfe konnten überall gefunden werden. So diente etwa das fliegende Eichhörnchen als Mittler zwischen Vogel und Vierfüssler oder der Affe als solcher zwischen Vierfüssler und Menschen. Ein besonders umstrittenes Wesen war das gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Australien entdeckte Schnabeltier: Es ist so gross wie ein Maulwurf, hat kleine Augen und die Vorderbeine weisen vier Krallen auf, die mit einer Membran verbunden sind, die grösser ist als jene, die die Krallen der Hinterbeine verbindet. Das Tier hat einen Schwanz, einen Entenschnabel und schwimmt mit den Beinen, die es auch zum Graben seiner Höhle benutzt. Es hat ein Fell, legt Eier, säugt aber seine Jungen. Das Tier liess sich nicht in den üblichen Kategorien einordnen. Da es sowohl Eigenschaften des Vogels wie des Fisches und des Säugetieres aufwies, versagten die gängigen Klassifikationssysteme bei seiner Beschreibung. Die Kontroverse um die Unterbringung des Schnabeltieres ging bis Ende des 19. Jahrhunderts weiter und endete erst, als man dieses seltsame Wesen den Kloakentieren zuordnete: Das Schnabeltier ist ein Säuger und ovipar. (Eco 2000: 277–285) Damit hatte das kleine Geschöpf, das durch sein Auftauchen die kategoriellen Grenzen von Säugetieren und Eierlegern dermassen erschüttert hatte, seinen Platz gefunden. Es diente fortan als Mittler zwischen den beiden.

Besonders drängend war die Frage, welches Wesen geeignet sei, zum direkten Mittelgeschöpf zwischen Mensch- und Tierwelt erkoren zu werden. Die verschiedensten Theorien wurden laut, wobei man auch häufig ins Reich der Monster und Fabelwesen abglitt (Bitterli 1976: 334). Manche Naturbetrachter fokussierten auf die Körpergrösse und glaubten, in Riesen und Zwergen die gesuchten Zwischenglieder erkannt zu haben. Andere dachten sich den Menschenaffen oder Schwarzafrikaner als Vermittler zwischen den Arten. Damit begegnet uns eines der klassischen Monster im aufklärerischen Diskurs erneut. Als Affenmensch sorgt der primitive Wilde für das so viel beschworene lückenlose Kontinuum der Natur.

Damit wird auch klar, warum das Monster in Form des Wilden zumindest im modernen Diskurs ein atavistisches Wesen, ein eigentliches Fossil ist. Als fehlerhafte Zwischenstufe ist der primitive Mensch Zeugnis einer immensen Versuchsfolge, bei der bestimmte Formen überdauert haben und andere untergegangen sind. Nach Foucault wird das Eingreifen des Monsters in den taxonomischen Diskurs bereits in der Prämoderne deshalb notwendig, weil es uns in seiner Kurzle-

bigkeit ein Gefühl für das Kontinuum vermitteln kann. Als „*ununterbrochene[s] Murmeln der Natur*“ (Foucault 1974: 201), das nur am Rand einer taxonomischen Übersicht wahrnehmbar ist, hilft uns das Monster, vom Kontinuum – das durch seine Präsenz erst festgestellt wird – durch eine zeitliche Folge zu einer früheren taxonomischen Übersicht zurückzuschreiten. Destrukturiert und gleichzeitig prästrukturiert zeugt es von der Genesis der Unterschiede. Noch ist das Monster ohne Gesetz und näher bestimmte Struktur (der Wilde steht schliesslich immer noch mit einem Bein im Tierreich), aber es ist die „Quelle der Spezifizierung, die für die Taxonomie die Struktur und das Merkmal definieren wird“ (ebenda: 201ff).

2.4 Innen und Aussen

Eine strukturelle Beschreibung desjenigen, welches ich als prototypische monströse Form bezeichne, wäre unvollständig, würde man lediglich der Aspekt der Körperlichkeit ins Blickfeld nehmen. Der monströse Körper ist zweifellos das augenscheinlichste Merkmal der monströsen Form. Dennoch ist der deformierte, hyper- oder atrophe Leib kaum dessen einziges Merkmal. Einhergehend mit seiner physischen Antistruktur, mitunter auch gänzlich von ihr losgelöst, kann das Monster auch betreffend seines Intellekts oder seiner Moral ein „Fremdes“ sein. Dabei ist das Zusammenspiel zwischen innerer und äusserer Anomalie durchaus komplex: Die physische Entstellung des Monsters wird zwar oft als hässlich wahrgenommen, aber es gibt durchaus Beispiele, wo uns die körperliche Anomalie entweder nicht abstösst oder kaum mehr wahrnehmbar ist. Weiter gibt uns der monströse Körper zwar oft unmissverständliche Hinweise auf die moralische Verfassung des Monsters – der hässliche Körper ist Zeichen für eine innere Verderbtheit / der schöne, nur marginal andere Körper verweist auf eine noble Seele –, dennoch gibt es zahlreiche Fälle, in denen uns die äussere Schale des Monsters keinen Aufschluss über sein Innenleben zu geben vermag, ja es kommt (zu unserem Schrecken oder unserer Erleichterung) vor, dass wir uns gar bewusst von seinem Körper getäuscht sehen. Mit der Skizzierung von vier basalen Typen (A-D) des Zusammenspiels zwischen innerer und äusserer Alterität sollen die Ausführungen zur Form des Monströsen einen Abschluss finden.

2.4.1 Richard III und der Edle Wilde

A: In Shakespeares *Richard III* macht uns Gloster im einleitenden Monolog klar, weshalb er, der Brudermörder, zu dem geworden ist, was Thomas Morus seinerzeit als Monster bezeichnet hat:⁴⁷

Doch ich, zu Possenspielen nicht gemacht, noch um zu buhlen mit verliebten Spiegeln, ich, roh geprägt, entblösst von Liebesmajestät, vor leicht sich drehnden Nymphen mich zu brüsten, ich, um dies schöne Ebenmass verkürzt, von der Natur um Bildung falsch betrogen, entstellt, verwahrlost, vor der Zeit gesandt in diese Welt des Atmens, halb kaum fertiggemacht,

⁴⁷ Vgl. Thomas Morus' *The History of King Richard III*: „*little of stature, ill featured of limness, croke backed, his left shoulder much higher than his right, hard favoured of visage [...] hee came into the worlde with feete forward, [...] also not vntothed*“ (zit. in: Cohen 1996: 9).

und zwar so lahm und ungeziemend, dass die Hunde bellen, hink' ich wo vorbei: ich nun, in dieser schlaffen Friedenszeit, weiss keine Lust, die Zeit mir zu vertreiben, als meinen Schatten in der Sonne spähn und meine eigne Missgestalt erörtern; und darum, weil ich nicht als ein Verliebter kann kürzen diese fein beredten Tage, bin ich gewillt, ein Bösewicht zu werden [...]. (Shakespeare: 1963: Akt I, Szene I, 355f)

Richard III ist ein Paradebeispiel für das Zusammenspiel der äusseren und inneren Deformation. Sein missgebildeter Körper ist ein Signal, das uns Auskunft über ein uns ansonsten transzendierendes Inneres zu geben vermag. Richard trägt – nicht ohne Vorwurf an die Mächte, die ihm derart übel mitgespielt haben – seine Boshaftigkeit zur Schau. Er steht damit innerhalb einer Tradition, die sich wie ein roter Faden durch den christlich-abendländischen Raum zieht.

Da die monströsen Rassen Bestandteil der antiken und mittelalterlichen Kosmographie waren, wurde immer wieder diskutiert, welche moralische Wertigkeit diesen in fernen Regionen angesiedelten Wesen zugebilligt werden musste. Obwohl, wie wir noch sehen werden, das Monster als Teil von Gottes Schöpfungsplan nicht zwangsläufig als minderwertig eingestuft wurde, gab es doch viele Stimmen, die die monströsen Völker am Ende der Welt, mitunter auch die marginalisierten Krüppel und Kranken innerhalb der eigenen Gesellschaft, als böseartig oder zumindest intellektuell niedrig bewerteten. Über die Ursachen ihres Fluchs herrschte Uneinigkeit. Einige Schreibende glaubten, so John Block Friedman, dass die Monster gezeichnet worden sind, weil sie Adams Warnung, bestimmte Kräuter im Garten Eden nicht zu essen, keine Beachtung schenkten. Andere vertraten die Ansicht, dass die deformierten Menschen allesamt Abkömmlinge des Brudermörders Kain waren, der – durch seine Untat von Gott gezeichnet – fortan als degradierter Wilder am Ende der Welt leben musste (Friedman 1981: 89–95). Wenn den Wundermenschen nicht wie bei den meisten Kosmographen gänzlich die Seele abgesprochen wurde, so wurde ihr deformierter Körper doch gemeinhin als Signatur moralischer oder geistiger Inferiorität gelesen. Die Kentauren, auf die Alexander der Grosse auf seinen Reisen trifft, werden bei Pseudo-Kallistenes in dieser Richtung beurteilt. Als sich die Pferdemenchen Alexanders Männern feindselig nähern, ignorieren sie die makedonischen Geschosse nicht etwa aus Mut, sondern aus schierer Dummheit:

So handelten sie nach ihrer Natur: denn wo die menschliche Gestalt nicht vollständig vorhanden ist, ist auch der Verstand nicht rein vorhanden, und als Menschen verachteten sie die Unwirksamkeit der Geschosse, als Tiere aber erkannten sie nicht die Tücke der Menschen. (P.K. 1978: 105)

Die Idee, dass das, was körperlich unvollständig ist, auf eine innere Unreinheit verweist, hing eng mit der abendländischen Auffassung von Schönheit zusammen. Im Denken der griechischen Klassik war die pythagoreische Forderung nach Symmetrie sehr einflussreich. Als ästhetisch schön galt, was symmetrisch und richtig proportioniert war (Eco 2004: 72f). Das Mittelalter griff die Kriterien des Pythagoras auf und ergänzte diese durch die Idee der Vollständigkeit und Klarheit. Nach Thomas von Aquin musste eine Sache alle zu ihr gehörenden Teile haben, um als schön zu gelten. Ein verstümmelter Körper war demnach hässlich zu nennen:

Denn zur Schönheit sind drei Dinge erforderlich. Und zwar erstens die Unversehrtheit oder Vollen-

dung: Dinge nämlich, die verstümmelt sind, sind schon deshalb hässlich. Ferner das gebührende Verhältnis oder die Übereinstimmung [der Teile]. Und schliesslich die Klarheit; deshalb werden Dinge, die eine strahlende Farbe haben, *schön* genannt. (Summa Theologica, I, 39, 8. Zit. in Eco 2004: 88)⁴⁸

Die pythagoreischen Kriterien beschränkten sich aber nicht nur auf die Ästhetik. In der *Nikomachischen Ethik* greift Aristoteles die Merkmale der äusseren Schönheit auf und macht sie zur Grundlage sittlicher Tüchtigkeit. Alles Extreme ist demnach schlecht zu nennen:

[...] fehlen kann man auf vielfache Weise, gehört doch das Schlechte, wie schon die Pythagoreer vermuteten, auf die Seite des Unbegrenzten, das Gute auf die des Begrenzten [...]. Auch aus diesem Grunde ist also das Zuviel und das Zuwenig der sittlichen Minderwertigkeit, dagegen die Mitte der sittlichen Tüchtigkeit zugeordnet. „Edle sind einfacher Art, hundertfach schillert der Böse“. (Aristoteles 2001: 45)⁴⁹

Mit Rekurs auf die aristotelische Ethik und Platons Ideenlehre lag die Verbindung des ästhetisch Hässlichen mit dem sittlich Schlechten, da es auf denselben Grundlagen basierte, auf der Hand. In der universellen Symbolik des Mittelalters hatte alles in der Welt eine moralische Bedeutung, die uns Tugenden oder Laster lehrte und durch seine Form oder sein Verhalten das Übernatürliche symbolisierte (Eco 2004: 143). Die Monstra, die der wohlproportionierten und vollständigen menschlichen Form, die Gott nach seinem Ebenbild gestaltet hatte, dermassen Hohn sprachen, waren demnach, waren sie auch Teil des göttlichen Schöpfungsplans und dienten der Harmonie des Ganzen, oft auch sittlich verdorben. Das Schöne und das Gute waren in der mittelalterlichen Ästhetik meist identische Qualitäten. Schönheit wurde als materialisierte, nach aussen gekehrte Tugend betrachtet. Nach Bonaventura verweist das Gute auf die *causa finalis*, während das Schöne sich auf die *causa formalis* bezieht: Es kann nur derjenige glänzen (wortwörtlich), dessen moralische Qualität sich äusserlich bemerkbar macht. Im neoplatonisch-christlichen Sinn ist der Mensch die Krönung der Schöpfung. Sein Bildnis ist Abbild der göttlichen Schöpfung. Aus ebendiesem Grund kann das Böse nur hässlich sein, „*a manifestation of the different, the non-human, the sub-human, signifying a distorted and therefore threatening nature*“ (Petzoldt 1998: 27).

Erheblich bestärkt wurden diese Vorstellungen durch die Bibel, namentlich durch die mosaischen Bücher. Mary Douglas hat in *Reinheit und Gefährdung* (1985 [1966]) eindrücklich gezeigt, wie eng die alttestamentarische Auffassung der sittlichen Unreinheit an die Physis gekoppelt ist. Heiligkeit und Unreinheit stehen einander zur Hauptsache diametral gegenüber (Douglas

⁴⁸ Ähnlich wie Thomas hatte es zuvor Wilhelm von Auvergne (1180-1249) in seinem *Tractatus de bono et malo* ausgedrückt: „Hässlich freilich nennen wir jemanden, wenn er drei Augen hat, ebenso wie den, der nur eines besitzt; ersteren aber deshalb, weil er etwas hat, was ihn verunstaltet, letzteren, weil er etwas nicht hat, was man ursprünglich besitzt“ (zit. in Eco 2004: 133).

⁴⁹ Thomas von Aquin nimmt im 13. Jh. die aristotelischen Kriterien moralischer Schönheit erneut auf: „Und ebenso besteht die geistige Schönheit darin, dass das Verhalten oder Tun des Menschen gemäss dem geistigen Glanz der Vernunft gut geordnet ist“ (Summa Theologica, II-II, 145, 2. Zit. in Eco 2004: 89).

1985: 19). Unrein ist im 3. Buch Mose dasjenige, was fehlt am Platz, unvollständig oder unklar ist. So heisst es in 3. Mose 21, dass nur die makellosen und vollkommenen Menschen als Priester zugelassen sind:

18 Denn keiner, an dem ein Fehler ist, soll herzutreten, er sei blind, lahm, mit einem entstellten Gesicht, mit irgendeiner Missbildung 19 oder wer einen gebrochenen Fuss oder eine gebrochene Hand hat 20 oder bucklig oder verkümmert ist oder wer einen weissen Fleck im Auge hat oder Krätze oder Flechten, oder beschädigte Hoden hat.

Neben der physischen Makellosigkeit der Menschen und Tiere, die den Tempel betreten dürfen, erfordert Heiligkeit auch, dass die einzelnen Dinge der Klasse entsprechen, zu der sie gehören und dass die verschiedenen Klassen von Dingen nicht vermischt werden dürfen: „*Heilig sein bedeutet vollständig sein, eins sein; Heiligkeit ist Einssein, Integrität, Makellosigkeit des einzelnen und der Art*“ (Douglas 1985: 74). So sind die Tiere, die sich entgegen ihrer Art verhalten – vierfüssige Tiere, die fliegen, Tiere, die zwei Hinterbeine und zwei Hände haben und dennoch wie die Vierfüssler auf allen vieren gehen – unrein (3. Moses 11, 20–27).⁵⁰ Unrein ist auch, wenn sich vermischt, was nicht natürlicherweise zusammengehört:

19, 19 Meine Satzungen sollt ihr halten: Lasst nicht zweierlei Art unter deinem Vieh sich paaren und besäe dein Feld nicht mit zweierlei Samen und lege kein Kleid an, das aus zweierlei Fasern gewebt ist.

Die Unreinheitsvorstellung, die ihren äusseren Ausdruck in der Fehlerhaftigkeit des Körpers als Behälter findet, deckt all jene Defekte ab, die ich vorangehend beim monströsen Körper definiert habe. Das Monster ist nicht nur ein Wesen des Mangels, es ist als Hybride, der schamlos die Kategorien vermischt (und damit bedroht), als Kreatur, die sich entgegen ihrer Art verhält, Unreinheit *par excellence*. Victor Turner, der Douglas' Thesen bemüht, kommt in Bezug auf die Initianten in der liminalen Phasen zum gleichen Schluss:

She [Douglas] holds that, in effect, what is unclear and contradictory (from the perspective of social definition) tends to be regarded as (ritually) unclean. The unclear is unclean. [...] From this standpoint, one would expect to find that transitional beings are particularly polluting [...]. (Turner 1967: 97)

Das Monster, das weder hierhin noch dorthin gehört, das gleichzeitig Mensch und Wolf sein kann, das, wie die Fische im Alexanderroman, seine angestammte Umgebung verlässt und sich

⁵⁰ In Texten des christlichen Kulturkreises wird später immer wieder auf das Aufrecht-Sein des menschlichen Leibes hingewiesen, das den Menschen von den Tieren unterscheidet und auf seine Bestimmung, auf das Himmlische zu achten, deutet. „Aufrecht“ und „Aufrichtig“ werden im lateinischen „*rectus*“ zusammengefasst. Demnach ist - Augustinus interpretiert die gemeinsame etymologische Wurzel in dieser Hinsicht - nur aufrichtig (in der Terminologie Mary Douglas' „rein“) zu nennen, wer sich, gemäss seinem menschlichen Status, aufrecht hält: „*Die Tatsache, dass wir eine aufrechte Leibesgestalt haben, besagt für uns eine vom Schöpfer uns gegebene Mahnung, dass wir nicht mit unserem besseren Teil, der Seele, den Tieren ähnlich seien, von denen wir uns durch den aufrechten Körper unterscheiden. Wie der Leib [...] zu den Himmelskörpern emporgerichtet ist, so muss man die Seele zu dem, was im geistigen Bereich in der Höhle ist, emporrichten*“ (Augustinus. De trinitate XII,1. Zit. in Michel 1995: xii).

in die Lüfte erhebt, dem, wie dem plinianischen Wundermenschen, Glieder fehlen, die nun dort sind, wo sie nicht hingehören, ist nach dieser Deutung ein ganzheitlich verdorbenes Wesen. Sein Körper ist ein einziges Kainsmal, eine stigmatisierte Hülle, die Unreinheit und Bosheit beinhaltet. Wenn die Protagonistin von Bram Stokers *Dracula*, Mina Harker, nach der Infizierung durch das Monster in Agonie auf die Knie fällt und klagt: „*Unclean! Unclean! Even the Almighty shuns my polluted flesh!*“ (zit. in Beal 2002: 123), so schafft der Autor eine direkte Verbindung zu Leviticus 13, 45: „*Es soll aber der Aussätzige, der die Krankheit an sich hat, zerrissene Kleider tragen, die Haare frei flattern lassen und den Bart verhüllen, und er soll rufen: Unrein, unrein!*“ Die Äusserung Paracelsus’ über die moralische Unreinheit der Krüppel und Missgebildeten, die nachhaltigen Einfluss auf deren Stellung und Behandlung haben sollte, ist schliesslich vor diesem Hintergrund zu verstehen:

Und als zu gleicher weis, wie der henker zeichnet seine kinder mit lesterlichen zeichen, desgleichen die bösen ascendenten ire kinder mit unnatürlichen lesterlichen zeichen bezeichnen, auf das man sich vor inen zuhüten wiss wie vor den henkersmessigen leuten [...]. (Zit. in: Schrott 1992: 13)⁵¹

Dass die physische Kondition uns als lesbarer Text Aufschluss über die innere Verfassung zu geben vermag, ist keine zeitgebundene Vorstellung. Wir sind ihr bereits in der Physiognomie des 19. Jahrhunderts begegnet. Der „mythopoetische Charakter“ (Becker 1995: 167) der Verbrecher Lombrosos oder Lavaters ist allerdings nicht mehr aus christlicher, sondern aus naturwissenschaftlicher Sicht zu lesen. Die Zeichen wurden zwar wie etwa bei Paracelsus als Ikone genutzt, die in einem Kosmos von Bedeutungen angesiedelt waren, welche von einer einheitlichen Kraft bestimmt schien, aber diese Kraft war keine göttliche mehr, sondern die allen gemeinsame Macht der Evolution (ebenda).

Die Ubiquität der Vorstellung eines semiotischen Spiels der Ähnlichkeiten zwischen Hülle und Inhalt fördert die Vermutung, dass wir es auch hier mit einem grundlegenden strukturalen Merkmal des Monströsen zu tun haben. Mary Douglas unterstützt diese These. Nach ihr gibt es verschiedene Möglichkeiten, wie wir in unserem alltäglichen Leben Anomalien begegnen. Neben einer positiven Wahrnehmung, zu der ich noch kommen werde, begegnen wir Dingen, die mit unseren simpelsten Kategorien nicht übereinstimmen – etwa einer sirupartigen „Flüssigkeit“, die weder eindeutig flüssig noch fest ist – meist entweder mit Ekel oder mit Verurteilung. Das, was Unordnung ist, ist eine Gefahr für unseren notwendigen strukturellen Rahmen (Douglas 1985: 55–59). Der Eindruck der Zweideutigkeit, den das Monster bei uns hinterlässt, ist uns oft mehr als unangenehm. Es ist ein infernalisches Gewürm und Gezücht, das in sich das Hässliche mit dem Bösen vereint.

B: Wenn umgekehrt das Schöne oftmals mit dem Guten assoziiert wird, stellt sich die Frage, ob

⁵¹ Zu einem ähnlichen Urteil kommt Martin Luther, der missgestaltete Menschen als Stück Fleisch (*massa carnis*) zu betrachten empfiehlt, die zur Vernichtung freigegeben werden konnten. Ein Ausspruch aus der *Buckeliana* (1826) bringt dann den Topos der „Buckel- oder Krüppelseele“ auf den Punkt: „*alle verkrüppelten Menschen sind böse, und die schlimmsten unter ihnen sind die Buckligen*“ (zit. in: Schrott 1992: 17).

es auch Formen radikaler Alterität gibt, die dieser Semiotik gerecht werden. Zweifel sind sicherlich angebracht. Die Negativität, mit der ich das Monströse charakterisiert habe, ist bei einem harmonischen Zusammenspiel äusserer und innerer Schönheit kaum gegeben. Nicht alles ist schliesslich monströs. Dennoch gibt es einige Beispiele, wo die Negativität der monströsen Form weder deren Schönheit noch ihre Reinheit zu beeinträchtigen vermag, ja sie ist mitunter geradezu Grundvoraussetzung, um etwas als schön und gut zu bezeichnen.

Es wurde bereits angetönt, dass Missbildung nicht die einzige Negation des monströsen Körpers darstellt. Der kleine Däumling oder der Riesenaffe King Kong weisen in Bezug auf ihre Grösse zwar Anomalien auf, sie sind aber weder deformiert noch hässlich. Kong hinterlässt durch seine unbändige Kraft Schneisen der Verwüstung, aber er sieht aus wie ein Gorilla und verhält sich gemäss seinem ihm unterstellten Tierstatus. Wenn der Riesenaffe zuletzt vor dem Empire State Building seine Seele aushaucht (es wird in allen Verfilmungen klar, dass er eine solche besitzt), hat er nicht nur die Zuneigung der im Vergleich zu ihm verschwindend kleinen menschlichen Protagonistin gewonnen, sondern auch jene des Kinopublikums.

King Kongs atrophe Gegenstücke, die Zwerge und Kleinwüchsigen, werden ebenfalls nicht immer mit moralischer Deformation in Verbindung gebracht. In der mittelhochdeutschen Dichtung ist der Zwerg Laurin von wohlgestaltetem Äusseren, ein vollständiger kleiner Mensch, der bekanntermassen weise ist. Der Däumling, der kleine Prinz oder der blechtrommelnde Oskar Mazerath sind schliesslich geradezu liebenswert, ihre kindliche Grösse ist gekoppelt an die uns alle verückende kindliche Unschuld, gelegentlich, wie bei Saint-Exupéry oder Günther Grass, verbunden mit einer hinterfragenden oder gar interpellatorischen Moralität.

Beispiele eines Zusammenspiels zwischen Schönheit und Tugend sind auch unter den antiken und mittelalterlichen Wundermenschen auszumachen. So wurden die durchaus wohlgeformten Gymnosophisten und Brahmanen aus dem Alexanderroman mit Ovids Goldenem Zeitalter in Verbindung gebracht. Megasthenes beschreibt die weisen Männer Indiens als „edle Monster“ (Friedman 1981: 167f): Sie leben nackt, lediglich ihre Scham ist mit Blättern verhüllt. Sie haben kein Bedürfnis nach westlichem Luxus, verarbeiten keine Metalle, führen weder Handel noch Kriege. Ihre konsequente Vermeidung negativer Emotionen, wie Neid oder Wut, und ihre Diät, bestehend aus Körnern und wilden Früchten, ermöglicht ihnen ein langes Leben, frei von der Mühsal landwirtschaftlicher Bebauung oder kriegerischer Eroberung. Megasthenes' Beschreibung, der noch viele folgen sollten, nimmt damit auf vielerlei Weise den romantischen Primitivismus des 18. und 19. Jahrhunderts vorweg. Die Antistruktur, die ich zur Bedingung der monströsen Form gemacht habe, äussert sich bei der Figur des edlen Monsters des Mittelalters oder des Wilden der Aufklärung nur sehr subtil auf körperlicher Ebene. Radikale Alterität ist hier kaum mehr gegeben. Die Wesen des Goldenen Zeitalters sind sowohl im Alexanderroman wie später bei Montaigne oder Rousseau nackt, ihre prototypischen atavistischen (und schönen) Körper verweisen auf innere Tugenden, ihre *via negativa* ist aber in erster Linie in ihrem als Antithese zur westlichen Welt konzipierten Lebensentwurf auszumachen.

2.4.2 Sokrates und der böse Clown

C: Die Eindeutigkeit des monströsen Körpers als ikonisches Zeichen für ein uns ansonsten unzugängliches Innenleben ist beileibe nicht immer gegeben. So entspricht für Platon Schönheit nicht dem, was man sieht. Der Körper ist für ihn eine dunkle Höhle⁵², die die Seele gefangen hält. Um diese erkennen zu können, muss die sinnliche Wahrnehmung durch die intellektuelle Wahrnehmung überwunden werden. Mit der Kunst der Dialektik, das heisst der Philosophie, ist die Möglichkeit gegeben, wahre Schönheit hinter einer hässlichen Hülle auszumachen (Eco 2004: 50). Als Beispiel führt Platon seines Lehrers Sokrates' silenenhaftes Äusseres an. Er, der für seine Hässlichkeit berühmt war, strahlte von innerer Schönheit:

[...] so behaupte ich, dass er vorzüglich dem Satyr Marsias gleiche. Dass du nun dem Ansehen nach diesen [den Silenen] ähnlich bist, o Sokrates, wirst du wohl selber nicht bestreiten [...], aber wenn man ihn auf tut, was meint ihr wohl, ihr Männer und Trinkgenossen, wie vieler Weisheit und Besonnenheit er voll ist. (zit. in Eco 2004: 132)

Platons Relativierung der klaren Zeichenfunktion des menschlichen Körpers findet eine Bestätigung im Neuen Testament. Mary Douglas hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Bergpredigt als das bewusste messianische Gegenstück zum mosaischen Gesetz aufgefasst werden konnte:

Die zahlreichen Äusserungen des Paulus über das Gesetz als Teil der alten Ordnung, die er als Knechtschaft und Joch bezeichnete, sind bekannt [...]. Von da an galt, dass der körperliche Zustand eines Menschen – sei er nun aussätzig, mit Blut befleckt oder verkrüppelt – keinen Einfluss darauf hatte, ob er sich dem Altar nähern konnte. [...] Sünde sollte als eine Sache des Willens und nicht der äusseren Umstände verstanden werden. (Douglas 1985: 82)

Douglas fügt allerdings zu Recht an, dass immer wieder spontaner Widerstand gegen die Auffassung entflammte, wonach die körperliche Verfassung für die Durchführung der Rituale unerheblich sei (ebenda). Das Verhältnis den Siechen und Krüppeln gegenüber blieb bis weit über die Frühe Neuzeit hinaus zwiespältig. Einerseits glaubte man sie zwar in einer besonderen Nähe zum leidenden und gleichermassen stigmatisierten Christus, andererseits hielt man ihren Zustand für eine Folge der Sünde – Sie galten als die Nachkommen der biblischen Sünder, Adam und Kain – und liess sich bei deren moralischer Beurteilung vom Gefühl der Ablehnung leiten (Neumann 1995: 40).

In der mittelalterlichen Philosophie gibt es schliesslich noch einen anderen Deutungsversuch, wonach das Hässliche zum Guten werden kann. Vor allem die Mystiker vertraten die Ansicht, dass sich auch die hässlichen Dinge – zu denen die deformierten *Monstra* zweifellos gehörten – durch Proportion und Gegensatz in die Harmonie der Welt einfügten. Schönheit entsteht ebenso aus der Gegenüberstellung dieser Gegensätze. Das Monster und damit auch das Hässliche und

⁵² Dieser Vorstellung begegnen wir später im scholastischen Denken. Der menschliche Leib wurde oft als Kerker der Seele empfunden, als „Madensack“, der den Menschen zur Demut mahnen sollte. In Thomas von Aquin findet die negative Beurteilung des Körpers allerdings auch eine Gegenstimme. Nach Thomas ist die Vereinigung von *anima* und *corpus* ein Ziel der Natur, und demnach gut (Michel 1995: ix).

Böse, das die Ordnung stört, hat seinen Sinn und Wert innerhalb der Schöpfung. Es wird selber schön und gut, weil daraus das Gute hervorgeht und weil neben ihm das Gute heller erstrahlt (Eco 2004: 85):

Denn was für sich in einem Theile des Weltalls für hässlich gilt, ist im ganzen nicht bloss schön, weil es schön geordnet ist, sondern wird auch durch die allgemeine Ursache der Schönheit hervor-gebracht. [...] Und wie die wahre Vernunft sich nicht scheut auszusprechen, das Alles, was in den Theilen des Weltalls als böse, unanständig, hässlich, elend und als Strafe in den Augen Solcher gilt, welche nicht zugleich Alles zu betrachten im Stande sind; so gibt es bei der Betrachtung des Ganzen als eines schönen Gemäldes weder Strafen noch Elend, noch Schimpfliches, noch Unanständiges, noch Böses. Denn was durch die Anordnungen der göttlichen Vorsehung gefügt ist, ist auch gut und schön und gerecht. Denn was gibt es Besseres, als dass aus der Vergleichung der Gegensätze das unaussprechliche Lob des Alls und des Allschöpfers gewonnen wird? (Johannes Scotus Eriugena [9. Jh.], Über die Einteilung der Natur, V. Zit. in: Eco 2004: 85)

Damit ist der Schritt nicht mehr weit, dass der Dämon zum Heiligen wird. Mary Douglas hat gezeigt, dass neben dem ästhetischen Vergnügen, das Unordnung erzeugen kann und insbesondere in der Kunst als Stimulans wirkt, das Hässliche und Unreine im religiösen Denken oftmals sakralisiert wird (Douglas 1985: 207). Douglas Begründung ist zweigleisig: Erstens glaubt sie, dass dem Zweideutigen und Unordentlichen die Funktion zukommt, einer Idee grössere Bedeutung zu verleihen und damit die Aufmerksamkeit auf andere Seinsweisen zu lenken (ebenda: 58). Zweitens hält ihr zufolge Unordnung das Material bereit, aus dem eine Struktur entstehen kann. In diesem Sinn birgt Unordnung nicht nur Gefahr, sondern auch Kraft (ebenda: 124). Das Monster als notwendiger Teil von Gottes Schöpfung wird so in eine umfassendere Struktur integriert. Es wird zur geheiligten Unordnung, zum ausdrucksstarken Symbol der göttlichen Schöpfungskraft. So ist der Blinde im Johannes-Evangelium nach der Deutung Ambroise Parés nicht durch seine Sünden missgestaltet:

Il est escrit en saint Jean d'un homme qui estoit nay aveugle, lequel ayant recouvert le veuë par la grace de Jesus-Christ, fut interrogué de ses disciples, si le péché de luy ou de ses parens estoit cause qu'il eust esté ainsi produit aveugle dés le jour de sa naivité. Et Jesus-Christ leur respondit: Que luy, ne son père, ne sa mère n'avoient peché, mais que c'estoit à fin que les œuvres de Dieu fussent magnifiées en luy. (Paré 2003: 87)⁵³

Nicht als Zeichen göttlicher Allmacht, sondern als Spiegel menschlicher Bosheit fungiert ein anderer (viktorianischer) Typ des monströsen Heiligen. Victor Hugos Glöckner von Nôtre Dame oder der in der realen Person Joseph Merricks vielfach literarisch und cinematographisch verarbeitete „Elefantenmensch“ sind von abstossender Hässlichkeit, aber sie erwecken ob der schlechten Behandlung, die sie durch Menschenhand erfahren, unser Mitleid. Ihre Monstrosität

⁵³ Zur Zeit Parés wurde auch Geisteskrankheit nicht selten als göttliche Besessenheit gedeutet. Der heilige Narr oder der göttliche Verrückte waren mit prophetischer Kraft ausgestattet, die durch ihre groteske Zeichnung hervorschien: „Zerzaust, mit struppigen Haaren und in Lumpen gekleidet, stürzten sie die Weisen der Welt mit ihren verschwenderischen Lebensgewohnheiten in Verlegenheit“ (Porter 1995: 112).

ist ein Spiegel, der uns unsere eigene dämonische Fratze vor Augen hält und der uns andererseits ein unheimliches Gefühl veranschaulicht, das wir nur zu gut kennen: Die Angst, ein Fremder in der eigenen Gesellschaft zu sein.

D: Der Typus des monströsen Heiligen ist nicht der einzige, der der ikonischen (und damit eindeutigen) Zeichenhaftigkeit des deformierten Körpers zuwiderläuft. Ein anderes und besonders *furchterregendes* Zusammenspiel des Innen und Aussen kommt dann zustande, wenn sich der uns bekannte, mitunter schöne Körper wortwörtlich als irreführende Hülle eines verdorbenen Innen entpuppt. Stephen King, dessen literarische Fähigkeiten kaum mit seinem ausgeprägten Gespür für dasjenige, was wirklich Angst einflössend ist, mithalten können, hat im Roman *Es* ein solches Wesen geschaffen. „Es“ ist ein vielgesichtiges Monster, das in der amerikanischen Kleinstadt Derry eine Gruppe marginalisierter Kinder terrorisiert. Besonders furchterregend tritt „Es“ in der Gestalt des Clowns Pennywise auf. Äusserlich ist Kings Bösewicht kaum von einem ordinären Clown zu unterscheiden:

Der Mund ist zu einem breiten Lachen geschminkt, die zu grossen Schuhe, die überweite Hose und die obligate rote Knollennase als Insignien des Dummen August, zusammen mit einer Traube bunter Ballons als Attribut seiner Kinderfreundlichkeit, verleihen Pennywise jene clowneske Erscheinung, die uns in der Zirkusmanege oder auf dem Jahrmarkt zu verzaubern vermag. Reichlich unangenehm wird die an sich harmlose Gestalt Pennywise erst, wenn die Protagonisten erkennen, dass hinter der Schminke ein Dämon lauert: Der Clown ist ein „Es“ und wird damit zu jenem „Unheimlichen“, das Freud als dasjenige bezeichnet hat, worin man sich nicht auskennt und das dadurch besonders leicht Schrecken erzeugt.⁵⁴ Es gibt viele literarische oder cinematographische Beispiele des Monsters, welches sich hinter einer Maske der Schönheit verbirgt [*horror beneath a mask of beauty* (Kearney 2003: 118)]. Richard Kearney hat gezeigt, dass die Furcht, die wir etwa angesichts des Monsters aus der bis anhin vierteiligen *Alien*-Serie empfinden, vor allem dadurch gesteigert wird, dass das Ungeheuer nicht mehr nur ausserhalb, in der fernen Galaxie, anzutreffen ist, sondern – indem es seine Brut im Menschen reifen lässt – auch innerhalb unseres Körpers, dem heimlichsten aller Orte (ebenda: 50). Damit werden die Körper unserer Nachbarn, möglicherweise unser eigener, potentielle Träger eines „monströsen Virus“ (ebenda), der zu unserem Schrecken auch im schönsten aller Körper lauern könnte und jederzeit das Heimliche ins Unheimliche, das Reine ins Unreine zu pervertieren vermag.

⁵⁴ Vgl. Freud 1999: 227-268.

*Place is the beginning of our
existence, just as a father.*

Roger Bacon

3 Der Ort des Monströsen

3.1 Die Grenzen der Ökumene

Wenn bislang, beileibe nicht erschöpfend, von der Form des Monströsen die Rede war, so geht es im folgenden Teil darum, dem Monster einen *Ort* in der Welt zuzuordnen. Die Mehrdeutigkeit, die dabei mitschwingt, ist nicht zufällig: Was ich nachfolgend als Ort des Monströsen beschreiben werde, hat sehr viel damit zu tun, wie das Monster klassifikatorisch, sei es aufgrund seiner äusseren Erscheinung oder seiner inneren Qualitäten, verortet wird. Die Kosmographie des Monsters ist, auch wenn sie mitunter mit einer tatsächlichen Geographie übereinstimmt (und sich ihrer reichlich bedienen muss), eine mythische Geographie. Nach Lévi-Strauss illustriert eine solche, als räumliche Ausdehnung des klassifikatorischen Systems, die Struktur der Mythen. Die spezifischen Kategorien und die damit verbundenen Mythen dienen der Organisation des Raumes. Sie bieten die Möglichkeit, den Stammesraum mit Hilfe einer begrifflich gefassten Topographie zu „möblieren“ (Lévi-Strauss 1968: 193f). Das Zusammenspiel zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, das wir unter Rekurs auf Mary Douglas und die neo-platonisch beeinflusste Scholastik bereits kennengelernt haben, spielt folglich auch in der Organisation des Raumes eine gewichtige Rolle. Ernst Cassirer hat lange vor Lévi-Strauss darauf hingewiesen, dass im mythischen Denken die inneren Strukturen in einem mythischen Raumgefüge veräusserlicht und damit erkennbar werden. So weist beispielsweise der Grundriss und Bau des mittelalterlichen Kirchengebäudes die charakteristischen Züge eben jener Symbolik der Himmelsrichtungen auf, die dem mythischen Raumgefühl wesentlich ist.

Auf diesem einfachen Grundplan baut sich sodann auch hier eine immer mehr verfeinerte und vertiefte Symbolik auf, in welcher sich der gesamte innere Glaubensgehalt gleichsam nach aussen wendet und sich in elementaren räumlichen Grundverhältnissen objektiviert. (Cassirer 2002: II 120)

Gemäss einer inneren Struktur (in der christlichen Gesellschaft, der Kirche, der Familie, des menschlichen Körpers) wird damit der mythische Anschauungsraum gleichsam mit den in allen Strukturen durchschimmernden gleichen Akzenten versehen. Dieser „akzentuierte Raum“ (als Gegensatz zum homogenen geometrischen Raum) ist ein Strukturraum, in dem Sinne, dass wir, wie weit wir die Teilung auch fortsetzen mögen, in jedem Teil die Form und Struktur des Ganzen wiederfinden:

Die gesamte Raumwelt und mit ihr der Kosmos überhaupt erscheint nach einem bestimmten Modell gebaut, das sich uns bald in vergrössertem, bald in verkleinertem Massstabe darstellen kann, das aber stets im Grössten wie im Kleinsten dasselbe bleibt. Aller Zusammenhang im mythischen Raum beruht zuletzt auf dieser ursprünglichen Identität. (Ebenda: 104)

Indem das mythische Denken dazu übergeht, den inneren Strukturen einen räumlichen Ausdruck zu geben, gewinnen diese – das ist für den Mythologen von grosser Relevanz – an Klarheit. Die verwickelte Klasseneinteilung wird nach den grossen Haupt- und Richtlinien des Raumes (oben, unten, südlich, nördlich etc.) gewissermassen entflochten und erzielt so grössere Anschaulichkeit (ebenda: 102). Die Platzierung eines Dings ist demnach nie willkürlich. Für die mythische Geographie besteht zwischen dem, was ein Ding *ist*, und dem Ort, an dem es sich befindet, niemals bloss ein zufälliges Verhältnis. Der Ort ist selbst Teil seines Seins, durch die es mit spezifischen inneren Bindungen behaftet ist (ebenda: 108). Das Äussere – damit meint Cassirer etwa die geographische Heimat eines Dings – bleibt immer durchsetzt und verwoben mit innerlichen Bestimmungen: „*Selbst dort, wo die Betrachtung sich ganz im Kreise des ‚Äusseren‘ zu bewegen scheint, ist daher in ihr immer noch der Pulsschlag eines inneren Lebens fühlbar*“ (ebenda: 122).

Cassirer hält uns mit seinen Ausführungen über den mythischen Raum einen sehr hilfreichen Deutungsapparat für die Annäherung an die Beheimatung des Monsters bereit.⁵⁵ Wir haben das Monster als negatives, ambivalentes Wesen kennengelernt. Diese „Qualitäten“ spiegeln sich auch in der Wahl seiner Wohnstätte wieder: Das Monster ist weder dieses noch jenes und beides gleichzeitig. Es steht ausserhalb der gängigen Taxonomien, gehört aber immer noch dazu. Die geographische Veräusserlichung dieser Strukturmerkmale weisen dem Monster demnach seine Heimat zu: weder hier noch dort, ist es ein Grenzgänger, der Gegenden bewohnt, deren Eintritt uns verwehrt bleibt. Es lauert in der Dunkelheit nächtlicher Kinderzimmer und Keller, ist der Bewohner undurchdringlicher Dschungel und finsterner Wälder, bevölkert isolierte Inseln, ferne Kontinente und Galaxien und fühlt sich auf der abgeschiedenen Alm ebenso wohl wie in den Tiefen des Ozeans.

Um uns der Wohnstätte des Monsters zu nähern – und wir müssen dies Schritt für Schritt tun, denn es ist selbst ein schreckhaftes Wesen, das sich uns, wie Joffrey Jerome Cohen (1996: 4) zu recht betont, immer wieder entzieht, um an einem anderen Ort erneut aufzutauchen – ist ein Blick auf die antike und mittelalterliche Kartographie besonders ergiebig. Mehr künstlerischer Ausdruck zeitgenössischer Kosmologie und Theologie denn geographischer Wegweiser sind die griechischen Weltkarten und die mittelalterlichen *mappae mundi* visuelle Kompilationen von Weltbildern (Hogvliet 1999: 101). Das Monströse als fester Bestandteil antiker und mittelalterlicher Imagination ist folglich auch auf den Karten gesetzt. Die zeichnerischen Darstellungen der Ökumene beinhalten, wenn nicht, wie bei den *mappae mundi*, ikonographische, so doch schriftliche Berücksichtigungen von Monstern. Bei den Bildern monströser Rassen und seltsamer Tiere handelt es sich dabei nie ausschliesslich um dekorative Elemente innerhalb eines künstlerischen Traditionszusammenhangs. Sie haben ihre Wurzel in der Mythologie oder in verbürgten Enzyklopädien und Bestiarien, die aufgrund ihres Alters und ihrer allgemein anerkannten Verbindlichkeit (*auctoritas*) als Quellen zu Rate gezogen wurden (ebenda: 89f).

⁵⁵ Cassirers Engführung des Mythos als Schöpfungsgeschichte und seine strikte Trennung des Heiligen und Profanen, welche ihm zufolge das Hauptmerkmal des Mythos ausmacht, teile ich nicht.

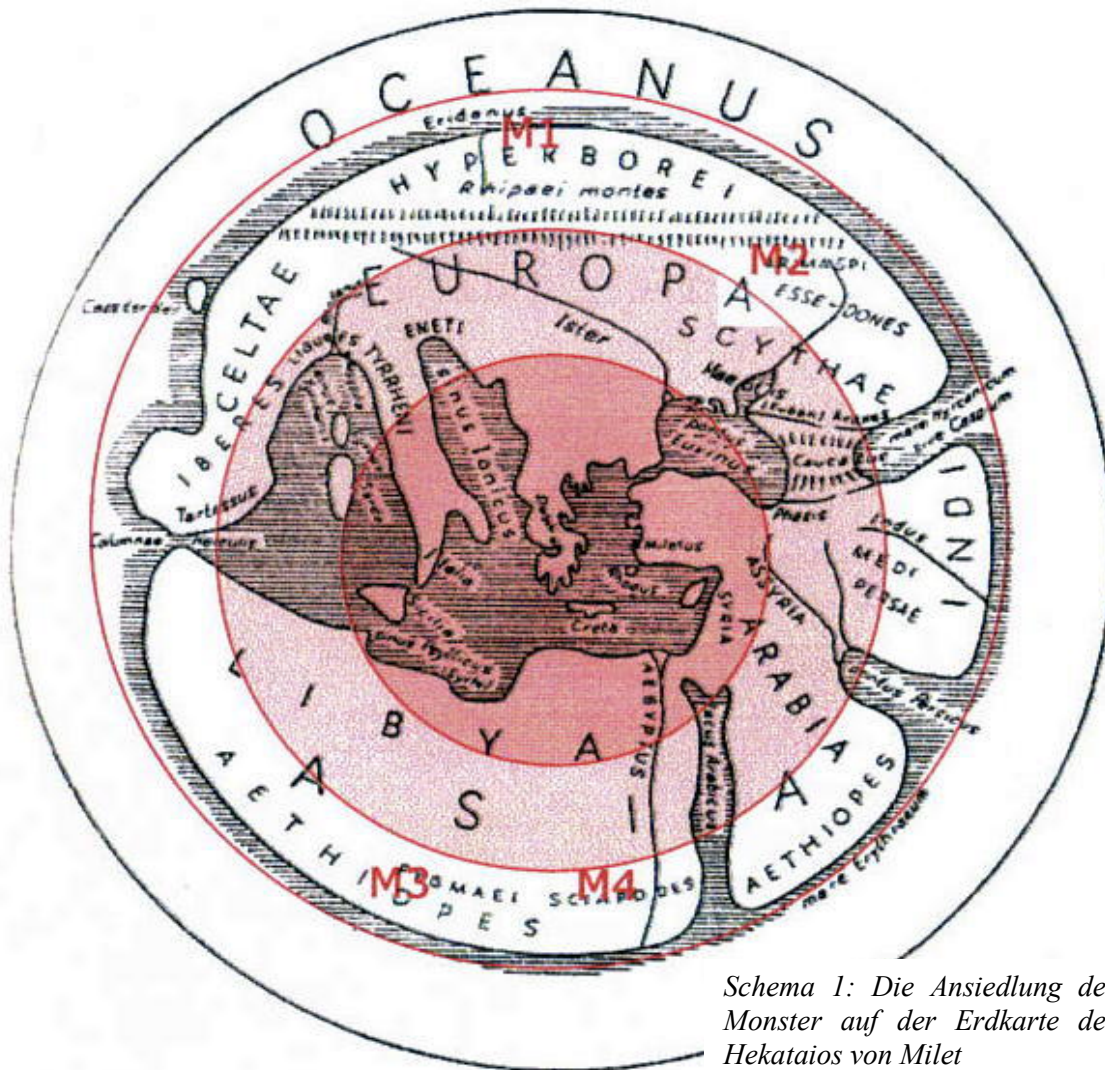
Zwei Beispiele antiker und mittelalterlicher Kartographie sollen nachfolgend in Bezug auf deren Verortung des Monströsen kurz beschrieben und miteinander verglichen werden. Dabei stehen nicht in erster Linie die symbolischen Implikationen der jeweiligen Kosmographie (Himmelsrichtungen, Oben/Unten, Hitze/Kälte) im Zentrum des Interesses, sondern vielmehr das räumliche Verhältnis zwischen dem, was als Nabel der Welt (gleichzeitig als Ethnozentrismus des Kosmographen) begriffen, und den Regionen, in denen das Monströse beheimatet wurde.

In der Antike herrschte die Vorstellung, dass die in der Polis verwirklichte griechische Zivilisation den massgebenden Standard darstellte, wonach alle Völker, die nicht zum geistigen Zentrum gehörten, bewertet wurden. Je weiter vom Zentrum entfernt ein Volk lebte, desto extremer war es und desto negativer wurde es meist bewertet. (Friedman 1981: 35) Asien repräsentierte beispielsweise Emotionalität, Zügellosigkeit und Unordnung, während Athen und das Attische Ausgeglichenheit, Mässigung und Kontrolle bedeuteten (ebenda). Vor diesem Hintergrund ist zu erwarten, dass die extremen und zügellosen Monster an der Peripherie der antiken Karten angesiedelt sind.

Dies ist bei unserem ersten Kartenbeispiel der Fall. *Schema 1*⁵⁶ zeigt die Verteilung der Monstervölker auf der Weltkarte des Hekataios von Milet (um 500 v. Chr.). Hekataios, der sich auf die Kosmographie Anaximandros' von Milet stützte, versuchte in seiner *Erdbeschreibung* (als Begleittext zur Weltkarte) möglichst den gesamten geographisch-ethnographischen Wissensstoff seiner Zeit wiederzugeben: Die Erde dachte man sich um 500 v. Chr. meist immer noch als eine runde, rings vom Okeanusstrom umflutete Scheibe, deren Zentrum das griechische Delphi darstellte. Die monströsen Rassen auf Hekataios' Karte sind, wie später bei Plinius, Teil eines Systems von konzentrischen Kreisen. Sie wurden am Rande der Welt angesiedelt, in jenen extremen Regionen, die ob ihrer klimatischen Bedingungen für die zivilisierten Bewohner des Zentrums unbewohnbar und lediglich für ein gleichermassen extremes Leben als angemessen galten (Müller 1997: 91–98). Am äussersten Saum der Ökumene, weiter entfernt als die bereits beträchtlich wilden Kelten und Skythen, finden sich auf der Karte des Hekataios im Norden die zweigeschlechtlichen Hyperboreer (M1 auf dem Schema), im Nordosten die einäugigen Arimaspen (M2) und im Süden die im Kriege mit den Kranichen liegenden Pygmäen (M3) und einbeinigen Skiapoden (M4).

Aus der mittelalterlichen Kartographie sind vor allem die einfachen, schematischen T-in-O Karten und die grossformatigen Kreiskarten bekannt. Beide Kartentypen teilen die Erde in drei Kontinente ein; der Osten („Asia“) in der oberen Hälfte des Weltkreises, „Africa“ rechts unten und links daneben Europa. Getrennt werden die drei Erdteile von einem T-förmigen Gewässersystem, bestehend aus dem Mittelmeer und den beiden Flüssen Tanais und Nilus.

⁵⁶ Die *Schema 1* zugrunde liegende Karte ist ein Reproduktionsversuch aus Müller 1997: 93.

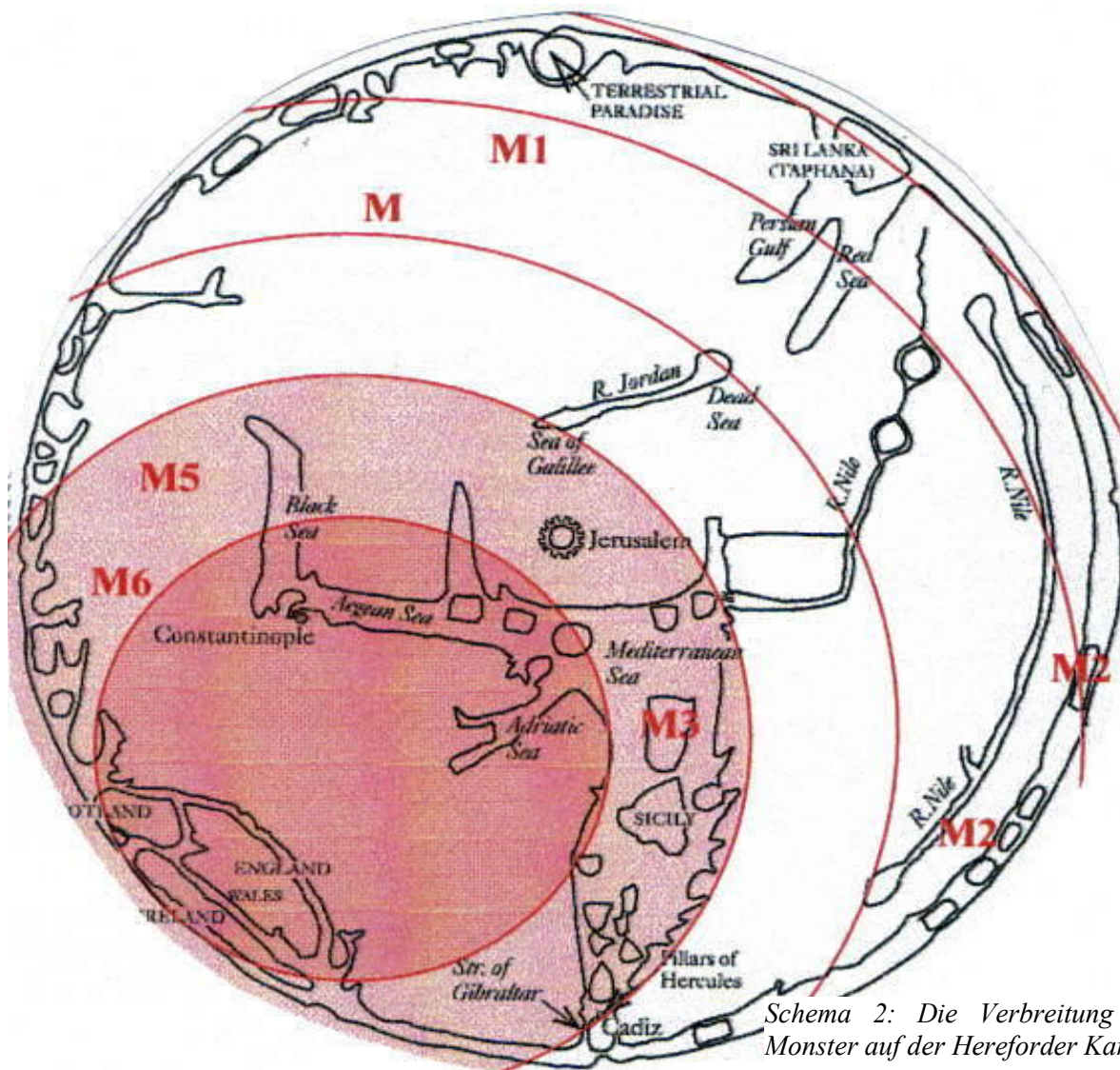


Schema 1: Die Ansiedlung der Monster auf der Erdkarte des Hekataios von Milet

Für eine Betrachtung der Verbreitung monströser Wesen kommen in erster Linie die grossen Kreiskarten in Frage. Sie stellen im Gegensatz zu den meist rudimentär ausgestalteten T-in-O Karten die Länder, Städte und Flüsse detailliert dar und bevölkern die verschiedenen Weltgegenden mit allerlei Bestien und Monstern.

Die grössten und inhaltlich reichsten *mappae mundi* sind im 13. Jahrhundert entstanden. Leider sind uns von den grossen Kreiskarten nur noch die komplette Herford Karte, die schwer beschädigte Vercelli Karte, sowie einige Fragmente erhalten. Die grösste mittelalterliche *mappa mundi*, die Ebstorfer Karte, existiert nur noch in Nachbildungen. Es ist auffallend, dass alle *mappae mundi* ungefähr das gleiche Gesamtbild der fabulösen Fauna aufweisen: Sie stellen sehr gefährliche Tiere und Monster in Gegenden dar, die weit von Europa entfernt sind. Raubtiere findet man vornehmlich im Norden, wunderliche Tiere in Indien, Schlangen und die plinianischen Monstervölker im Süden (Hoogvliet 1999: 91/94).

Die Herford *mappa mundi* – unser zweites Kartenbeispiel (Schema 2)⁵⁷ – ist im Gegensatz zur Karte des Hekataios geostet. Im Zentrum befindet sich Jerusalem mit der Kreuzigungsszene, umgeben von einigen durch Beschriftung oder Illustration hervorgehobenen biblischen Orten oder Personen (der Berg Ararat, der Turm zu Babel, Loths Frau). Dass sich auch rund ums Zentrum monströse Wesen finden lassen, vermag allerdings unsere eingangs dieses Kapitels formulierte Hypothese, wonach Monster Bewohner der Grenzen sind, nicht zu entkräften.



Schema 2: Die Verbreitung der Monster auf der Hereforder Karte

Die Setzung Jerusalems in die Mitte der Welt ist lediglich eine heilsgeschichtliche Konvention. Das politische und kulturelle Zentrum war der europäische Nordwesten und in dieser Region finden sich auch auf der Hereforder Karte keine Monster. Ansonsten tummeln sie sich überall:

⁵⁷ Die Schema 2 zugrunde liegende Karte stammt aus Harvey 1996: 1.

Im hohen Osten entdeckt man nahe dem terrestrischen Paradies Skiapoden (M1). Die deformierten Monstervölker finden sich im äussersten Süden jenseits des unteren Nils (M2). Auf Kreta haust der Minotaurus, dessen Labyrinth eingezeichnet ist (M3). Im Norden stossen wir auf Kannibalen (M4) und Menschen, die aus der Haut ihrer Feinde Sättel anfertigen (M5). Dieser Topos wurde bereits von Solinus beschrieben, währenddem die Ansiedlung der hundsköpfigen *cynocephali* in Skandinavien (M6) wohl auf die Berichte von Aethicus zurückzuführen sind.

Sowohl auf der antiken Erdkarte wie auf der mittelalterlichen Kreiskarte befinden sich die Monstra in Grenzgebieten. Bei Hekataios sind sie in jenem Streifen Land angesiedelt, der die bekannte Welt vom Okeanos trennt. Auf der *mappa mundi* sind die *monstra* in extrem kalten (Asien, Skandinavien) oder heissen Gebieten (Afrika), auf Inseln (Kreta) oder jenseits eines Flusses (Nil) oder einer Bergkette (Kaukasus) beheimatet, alles Regionen, die für den mittelalterlichen Menschen nur schwer zugänglich waren und wie im antiken Denken als unbewohnbar galten. Die Monstra schien das nicht zu betreffen. Sie waren ob ihrer exaltierten Natur wie geschaffen für extreme Kälte und Hitze, welche ihre auffällige Wesensart wiederum verstärkten. Auf der 1448 vom Benediktiner Andreas Walsberger geschaffenen Weltkarte gelten der hohe Süden (bei Walsberger ist dieser nun oben lokalisiert) und der tiefe Norden als für den Christenmenschen unbewohnbar. Gemäss seinen antiken Vordenkern sollten dort wilde *Monstra* hausen:

Hence Ptolemy, Hali and other ancient authors aver that in these regions there are wild people who consume human flesh, and who have a vile and horrible appearance – this [...] from the unfavourable temperature of heat and cold prevailing in those sections; whence their bodies are irregularly shaped and of evil and unsightly structure. For that reason their habits are base and their manners savage. Consequently the tribes there, whether beasts or monsters, are of such frightful shapes that one can scarcely discern whether they are human beings or animals. (Zit. in Friedman 1981: 58)

In der antiken wie in der mittelalterlichen Kosmographie waren Monster die Bewohner einer Welt fernab jeglicher Zivilisation. Sie bewohnten Cathay, Äthiopien oder Indien, Orte die nur aus vagen Reiseberichten bekannt waren und wilde Spekulationen zulieszen. Dort, an den äussersten Enden der Welt, ereigneten sich Wunder, spielte die Natur im Geheimen mit einer Freiheit, die sie mitten in der zivilisierten Welt nicht ausleben konnte.⁵⁸

Dennoch: Die Verbannung der Monster an die Peripherie bedeutete nicht einen finalen Ausschluss. Die marginalisierten Gruppen in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stadt, die Armen und Krüppel, Juden und Prostituierten, fristeten fern vom politischen und sozialen Zentrum, direkt unter den Stadtmauern, ihr Dasein, aber sie befanden sich immer noch innerhalb der Stadt. Gleiches gilt für das Monster. Es ist nicht *hier*, aber es ist auch kein Wesen des Jenseits. Monster sind – und das ist eine strukturelle Eigenheit ihres Wesens, die sich nicht auf das Mittelalter beschränkt – Teil der Welt, die sie erschafft. Die plinianischen Rassen waren im fernen Afrika durch den Nil vom Rest der Welt abgeschnitten, der Kaukasus hielt die unreinen Völker von Gog und Magog auf gebührende Distanz zur Christenheit, aber sie gehörten ebenso zum Diesseits wie früher die wilden Skythen und Kelten oder später die Mongolen und Mauren. Auf dem

⁵⁸ Vgl. Ranulf Higden, *Polychronicon*, zit. in: Friedman 1981: 43.

Rand der Hereforder Karte, verteilt auf alle vier Himmelsrichtungen, finden sich die Majuskeln MORS. Jenseits der Ökumene lauert der Tod, das Nichts. Das Monster, Grenzwesen und Bewohner der Grenzen, steht am äussersten Rande des Abgrunds, aber es überschreitet ihn nicht. Die Bereiche des Monsters sind die Zonen des Übergangs zwischen Innen und Aussen, unstrukturierte Randgebiete, die Energien bergen (Douglas 1985: 151), aber dennoch zur Struktur dazugehören. Damit ist das Monster jener zwar ferne, aber zugleich „nahe Fremde“, den Simmel in seiner Wechselwirkung mit dem Eigenen als Element der Gruppe selbst beschrieben hat (Simmel 1968: 509). Der Ort des Monströsen ist demnach nicht als scharfe Grenze, als „Schlagbaum“ zu verstehen, sondern als eine Art Niemandsland, das gleichermassen in einer Beziehung zum Jenseits wie zum Zentrum steht. So wie das Monster weder Fisch noch Vogel, weder Mensch noch Tier, weder Frau noch Mann ist, und damit geeignet ist, die mittleren Bereiche in einem taxonomischen System auszufüllen, ist seine Heimat jener märchenhafte „Traumort“, den Hans-Peter Duerr als „ortlosen Ort“, bezeichnet hat:⁵⁹

In gleicher Weise ist der „Traumort“ an keiner bestimmten Stelle, obgleich er natürlich in der gewöhnlichen, der Alltagsperspektive an einer bestimmten Stelle liegt [in Asien, jenseits des unteren Nils etc.]. „Wo war’s, wo war’s nicht“, heisst es in einem ungarischen Märchen. „Irgendwo, sieben mal sieben Länder weit und noch weiter, jenseits des Operenzenmeeres, hinter einem alten Herd in der Mauerspalte, im Rock der Muhme in der siebenundzwanzigsten Falte: ein weisser Floh und in seiner Mitte eine prächtige Königsstadt. Der ‚Traumort‘ ist überall und nirgends, wie die ‚Traumzeit‘ immer und nie sich ereignet. Man könnte auch sagen: das Wort ‚Traumort‘ bezieht sich auf keinen bestimmten Ort, und wir gelangen zu ihm, indem wir nirgendwohin gelangen.“ [...] „Nicht zu Schiffe und nicht zu Fuss fände man den Wunderpfad“. Der Traumort liegt *in der Mitte*, und die Mitte ist gleichermassen überall und nirgends. (Duerr 1980: 195f)

⁵⁹ Turner hat den Raum, den die liminalen Wesen im Übergangsritual einnehmen, ähnlich beschrieben: “[...] *they are neither here nor there; or may even be nowhere (in terms of any recognized cultural topography), and are at the very least “betwixt and between” all recognized fixed points in space-time of structural classification*“ (Turner 1967: 96).

3.2 Die Wanderung des Wilden Mannes

Die Grenzbereiche des Monsters sind nicht auf immer festgelegt. Sie verändern sich in dem Masse, wie sich der Strukturraum des Mythos verändert. Als akzentuierter Raum, der sich der tatsächlichen geographischen Gegebenheiten bedient und sich ihnen zu einem gewissen Grad anpasst, ist der Raum des Mythos mit der Ausdehnung der Grenzen der bekannten Welt einem steten Wandel unterworfen. Die Peripherie verlagert sich entsprechend den sich erweiternden Vorstellungen von der Welt nach aussen, eine Bewegung, die auch ihr monströser Bewohner mitmacht und die im folgenden Abschnitt anhand der Figur des Wilden Mannes kurz skizziert werden soll.

Der Mythos der Wilden Leute geht zumindest bis in die Antike zurück. In Homers Ilias (3,6) machen sich die Archaier zum Okeanusstrom auf, um die wilden Pygmäen mit Krieg zu überziehen. Sie reisen dazu nicht weiter als bis Troja. Herodot oder Hekataios erwähnen neben den wilden Skythen, Iberern oder Kelten einäugige Arimaspen und Hyperboreer, die im hohen Norden Europas beheimatet sein sollen. Bei Plinius hingegen leben die Pygmäen bereits erheblich weiter weg, in Indien, „am äussersten Rande der Berge“.



Abb.6: Ausschnitt aus Hans Leonard Schöufelein. *Wilder Mann und Wildes Kind*. Um 1530.

Die monströsen Rassen, die Hundsköpfigen und Arimaspen, gefolgt von den Wilden Leuten Europas, den barbarischen Skythen, Kelten, Iberern und Iren, wandern im frühen Mittelalter allmählich gegen Osten. Schon der Alexanderroman hatte bei der Beschreibung Indiens über wilde Menschen berichtet, „*die auf Felsen sassen, nackt, behaart, furchtbar, schwarz, von riesiger, übermenschlicher Grösse [...]*“ (P.K. 1978: 95). Plinius schreibt später von einem östlichen Volk, das „*in Wäldern lebt, keine Sprache besitzt, sondern nur ein grässliches Gekreisch hören lässt, am Körper behaart ist, mit grünen Augen und Zähnen wie Hunde*“ (Plinius 1996: 29). Im Mittelalter wurden die Wilden Leute gemäss den Berichten eines Plinius oder Isidors hauptsächlich in Indien angesiedelt. Nach wie vor waren sie aber auch an den Rändern der unheilträchtigen und grosse Gebiete umfassenden Wälder Europas anzutreffen (Hintz 1999: 618). Die Wilden Leute, oft als Paar dargestellt, vereinigten sowohl positive als auch negative Eigenschaften. Die physische Erscheinung des Wilden Mannes erscheint im Gegensatz zu jener seines weiblichen Pendant in der Ikonographie meist hässlich und ist somit Ausdruck seiner Stigmatisierung und damit seines Ausschlusses aus der von der christlichen Anschauung geprägten Symbolebene: sein Körper ist über und über mit Haaren bedeckt, er geht nackt, die Scham lediglich mit Blättern verhüllt. Die grobschlächtigen Züge und der kräftige Körper betonen seine Nähe zum Tierreich zusätzlich, sein Äusseres wird zum lesbaren Text, der unmissverständlich auf sein Inneres verweist: Nacktheit bedeutet sexuelle Zügellosigkeit, die extreme Körperbehaarung steht für die Masslosigkeit der triebhaften Bestie. Das tierische Äussere und sein Leben in den finsternen Wäldern, in Unkenntnis des Christentums, rückten den Wilden Mann schliesslich in die Nähe der Dämonen, ungläubigen Heiden im Osten und der seelenlosen Monstervölker Afrikas⁶⁰. Trotz der dominierenden negativen Attribute war der Wilde Mann aber auch ein Naturwesen, also nicht unbedingt böseartig, sondern mitunter gar ein unschuldiges Geschöpf, das, so Roger Bartra, „*die natürliche, rohe Sinnlichkeit eines brünstigen Tieres an den Tag legen konnte*“ (zit. in Hintz 1999: 621). So wurde der Wilde-Mann-Mythos auch zu einem Gegenentwurf zu der als dekadent und verfallend empfundenen spätmittelalterlichen Gesellschaft. Das Wildheitsmotiv weckte Sehnsüchte nach einer „*idyllischen Zeit des einfachen Lebens*“ (Hintz 1999: 626) und nach einer Befreiung von der Mühsal des von gesellschaftlichen Zwängen beherrschten Alltags. Der Weg vom triebhaften Dämonen hin zum Naturheiligen war bereits lange vor dem aufklärerischen Diskurs ein kurzer: die beiden sich scheinbar diametral gegenüberstehenden Typen sind miteinander direkt verwandt. Die meisten positiven Attribute, welche das Bild vom gesunden Naturmenschen bestimmen, gehen, so Urs Bitterli, direkt aus dem hervor, was als Merkmal der diabolischen Wildheit gilt: Triebhaftigkeit wird durch unbesorgte Lebensfreude ersetzt, Primitivität wird zu Einfachheit und Anspruchslosigkeit, Gesetzlosigkeit zu natürlicher Disharmonie (Bitterli 1976: 373). Der Wilde Mann, wie jedes Monster durch und durch ambivalent, birgt in sich jene Dichotomie, der wir im Zuge der Kolonisierung der Neuen Welt in der Figur des edlen Indianers beziehungsweise der barbarischen Rothaut erneut begegnen. Die frühen Berichte über „Indianer“ vereinen in sich viele der stereotypen Vorstellungen der Antike und des Mittelalters. Es scheint, als hätten sie mit ihrer ihnen irrtümlich verliehenen Bezeichnung auch eine Vielzahl der Eigen-

⁶⁰ Zum Wilde-Mann-Mythos vgl. auch Hintz 1999.

schaften der etwa im Alexanderroman beschriebenen Völker Indiens oder der wilden Waldbewohner aus der volkstümlichen Überlieferung übernommen. Der Wilde Mann war Gast auf den Karavellen der ersten Entdeckungsreisenden und fand Unterschlupf in der Dunkelheit einer

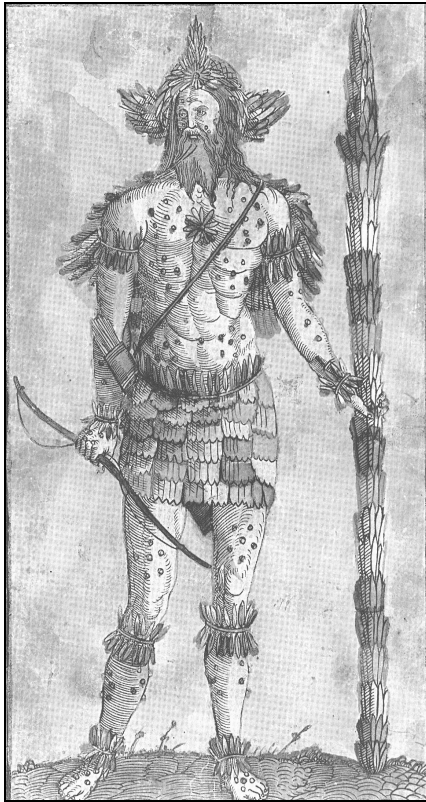


Abb. 7: Unbekannter Künstler. Darstellung eines Indianers. Kolorierter Holzschnitt. Frühes 16. Jh.

noch gänzlich unbekannten Gesellschaft. Erstmals waren damit die Wilden Leute Indiens und der heimischen Wälder lebhaftig zu bestaunen. Wo sie den Vorstellungen der Europäer nicht entsprachen, wurde kräftig nachgeholfen. Die frühen ikonographischen Darstellungen weisen grosse Ähnlichkeit mit den bis anhin gängigen Illustrationen Wilder Männer auf. Gelegentlich wurden Indianer bärtig dargestellt (Abb. 7). Derartig illustriert lesen sich manche der frühesten Berichte aus der neuen Welt denn auch wie die Zeugnisse eines Plinius oder Mandeville: Behaart und nackt, fehlte den Indianern neben der Kleidung auch die Seele, ihr animalisches Äusseres war Symptom ihrer Verbannung aus der christlichen Gemeinschaft. Die meisten Bewertungen der indigenen Bevölkerung Amerikas während des ersten Entdeckungszeitalters fielen folglich negativ aus. Das Konzept des barbarischen Wilden wurde von den nach Profit und Macht strebenden Spaniern bewusst gepflegt und diente zur Rechtfertigung für Versklavung und blutrünstige Aggression. Als einer unter vielen bemüht der Dominikanermönch Tomas Ortíz bei der Beschreibung der Indigenen die seit der Antike geläufige Figur des Anthropophagen:

Die Indios auf dem Festland essen Menschenfleisch. Sie sind mehr als irgendein Volk unzüchtig. Gerechtigkeit gibt es bei ihnen nicht. [...] Sie sind gewalttätig und verschlimmern dadurch noch die ihnen angeborenen Fehler. [...] Verräterisch, grausam und rachsüchtig, wie sie nun einmal sind, kennen sie keine Verzeihung, als Gegner der Religion, als Faulenzer, Diebe, gemeine und verdorbene Menschen ohne Urteilskraft beachten sie weder Verträge noch Gesetze. Mit Schwachen haben sie kein Mitleid. Ich kann versichern, dass Gott kein Volk je erschaffen hat, das mehr mit scheuss-

lichen Lastern behaftet ist als dieses, ohne irgendeine Beigabe von Güte und Gesittung. (Zit. in: Weyhofen 1996: 3).

Die Hasstirade Ortíz' ist Zeugnis, dass die Beurteilung der Indigenen Amerikas auch nach der Intervention Bartolomé de las Casas' und dem darauf folgenden pontifikalischen Dekret von 1537 (dem Beschluss, die Indianer als echte Menschen in den Schoß der Kirche aufzunehmen) in den meisten zeitgenössischen Quellen negativ ausfällt. Vereinzelte Stimmen in die andere Richtung waren aber bereits im 16. Jahrhundert zu vernehmen. Als einer der Vordenker der Figur des Edlen Wilden beschwört Montaigne in seinem Essay *Des Cannibales* (1580) die Reinheit des Naturzustandes der Indianer im Gegensatz zur Verfälschtheit des Kulturzustandes der eigenen Zivilisation. Nach Montaigne versperrt sich der Kulturmensch, der in einer künstlichen Gesellschaft lebt, den Blick auf die Vorzüge des natürlichen Lebens. Der ideale Gesellschaftszustand ist der Naturzustand. Das Glück der Wilden basiert demnach auf dem Mangel dessen, was das Wesen der europäischen Gesellschaft ausmacht. Montaigne, mit dem höfischen Leben vertraut, spielt in seiner Zivilisationskritik auf den Zwang zur Selbstkontrolle innerhalb der europäischen Gesellschaft an, der schliesslich in einen eigentlichen Zivilisationsüberdruß mündet. (Kohl 1981: 22f) Entgegen den früheren (Kolumbus, Las Casas) und späteren (Rousseau, Bougainville, Chateaubriand) Vertretern der Idee des Naturzustandes betont Montaigne dabei nicht die Friedfertigkeit der Wilden. Im Gegenteil idealisiert er (ähnlich wie bereits Tacitus für die Germanen) in seiner Beschreibung der brasilianischen Tupinamba deren Tapferkeit und uneingedämmte Aggressionslust. Montaigne, der die grausamen Religionskriege des 16. Jahrhunderts erlebt und beschrieben hatte, gestaltete in seinem Essay einen Abgesang auf die uneingedämmte Aggressionslust des Mittelalters, die einer moderneren, technischeren und im Endeffekt grausameren Kriegsführung weichen musste. (ebenda: 28) Eben diese im Verschwinden begriffenen kriegerischen Tugenden des mittelalterlichen Schwertadels werden nun von den Wilden Amerikas verkörpert (ebenda). Montaignes Essay nimmt damit in gewisser Weise die Idealisierung vorneweg, die der Indianer im Diskurs der Aufklärung etwa in Rousseaus *Discours sur l'inégalité parmi les hommes* oder in Lafitaus *Moeurs des Sauvages* erfahren sollte.

Mit dem Schwund der weissen Flecken auf den Landkarten der aufklärerischen Geographen schrumpften im Zuge der Kolonisierung Amerikas auch die Bereiche, in denen man Monströses glaubwürdig ansiedeln konnte. Selbst wenn aus der Neuen Welt Neues und schier Unglaubliches berichtet wurde, wurden doch andererseits die geheimnisvollen Reiche und die Völker, die sie bewohnten, mehr und mehr als pure Phantasterei entlarvt. Die Darstellungen von bizarren Fabelwesen und von Städten aus purem Gold waren längst einer nüchterneren Berichterstattung gewichen. Die Menschen in der Alten Welt interessierten sich zunehmend für Bodenpreise, Absatz- und Kreditmöglichkeiten. Der Massensexodus, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts Europa erfasst hatte, liess die romantischen Schwärmereien vom wilden Leben, die ohnehin in erster Linie die Oberschicht betrafen, endgültig in den Hintergrund treten. Die Wilden Männer interessierten die meist aus ärmlichen Verhältnissen stammenden weissen Siedler lediglich als exotisches Kuriosum. Waren sie im Weg, wurden sie mit kräftiger Unterstützung der lokalen Regierungen und unter der Legitimation rassistischer Ideologien aus ihren angestammten Gebieten verdrängt, vorerst schleichend, schliesslich systematisch. Nun wieder ganz durch die negativen

Attribute der Wildheit beschrieben, glaubte man die Indigenen letztlich dem Untergang geweiht. Europa hatte seine Wilden Männer in der Neuen Welt verloren. Natürlich bot die Erde nach wie vor Platz für das Monströse. In der Südsee hatten Georg Forster und Antoine de Bougainville Ende des 18. Jahrhunderts mit Tahiti ein Land Kanaan entdeckt. Diese neu gewonnenen „Inseln der Seeligen“ beherbergten eben jenen sorg- und bedürfnislosen und in Einklang mit der Schöpfung lebenden Menschenschlag, den Rousseau so leidenschaftlich beschrieben hatte, und der nun, auptsächlich durch die drei Entdeckungsreisen James Cooks in den Pazifik, eine Wiederauflebung erfuhr. Auf dem afrikanischen Kontinent fanden die europäischen Physiognomen, Anthropologen und Kraniologen indes den Gegenentwurf zum Edlen Wilden, jenen atavistischen Affenmenschen, der die unterste Stufe menschlicher Evolution einzunehmen geeignet schien und allenfalls als das so verzweifelt gesuchte Mittelgeschöpf zwischen Mensch und Tier dienen konnte.

Immer noch boten die an weissen Flecken ärmer gewordenen Landkarten vereinzelt Platz für das Monster. Schriftsteller nutzten undurchdringliche Dschungel, das arktische Eis oder die schwindelerregenden Gipfel des Himalayas für ein effektvolles Zusammentreffen ihrer Protagonisten mit allerlei monströsen Kreaturen. Aber auch in heimischen Gefilden, am Rand der dunklen Wälder, an den einsamen Ufern und in den abgelegenen Dörfern hausten für den spätaufklärerischen Menschen nach wie vor sich der Wissenschaft entziehende „Andere“. Berichte von Vampiren und Werwölfen erfreuten sich grosser Popularität, es kursierten unheimliche Geschichten über das in jeder Hinsicht primitive Leben der Köhler, man debattierte über das „Wilde Kind von Aveyron“ oder den Fall des Kaspar Hauser (Krotz 1994: 67).

Für den Wilden Mann bedeutete die schrittweise positivistische Erschliessung der Welt zweierlei. Wie wir unter 2.2 gesehen haben, wurde er einerseits Gegenstand der Wissenschaft und verbarg fortan sein rein mythisches Wesen hinter einem natürlichen Gesicht. Auf topographischer Ebene musste der Wilde Mann andererseits in neue Gefilde vorstossen. Horizontal bot dies einige Schwierigkeiten. Es standen vornehmlich zwei Richtungen zur Auswahl: weg von der Erde oder in die Erde hinein. Einige phantastische Autoren erfanden neue Länder, die im Innern einer hohlen Erdkugel verborgen waren. Sie bedienten sich dabei Theorien prominenter Wissenschaftler der Aufklärung: Athanasius Kircher, der die Ansicht vertrat, dass die Erde von einem souterranen Kanalsystem durchzogen ist, oder Leonhard Euler, der das hohle Erdinnere (und dessen Bewohner) von einer Sonne erleuchtet glaubte. So existieren in Grimmelschausens *die Abenteuer des Simplicissimus* (1668) Völker unter der Erde, die eine genaue Kopie jener an der Oberfläche darstellen, mit dem einzigen Unterschied, dass sie im Wasser leben. Erheblich wärmer ist es den Protagonisten von Jules Vernes *Reise zum Mittelpunkt der Erde* (1864) zumute, die nach der Überwindung einer vierzig Kilometer dicken Erdruste in einigen weiteren hundert Kilometern Tiefe auf prähistorische Drachenwesen stossen. Vom gleichen Autor stammt *20'000 Meilen unter dem Meer* (1869/70), in dem nun nicht mehr das Innere der Erde, sondern die Unterwasserwelt Schauplatz des Geschehens ist. Noch heute verarbeitet Hollywood die bis anhin wenig erforschten Tiefen der Ozeane als *Setting* für phantastisches Spektakel, das mitunter Monster einschliesst (*The Abyss* [1989], *Sphere* [1998]).

Am Ende aber sieht sich das Monster gedrängt, die Erde zu verlassen. War im mittelalterlichen Denken jenseits des Okeanusstromes nur mehr der Tod zu erwarten, so hatte sich dieses Bild seit der kopernikanischen Wende entscheidend verändert. Mit der Erfindung des Fernrohrs durch Galilei wurden dem Menschen Welten eröffnet, die kein Sterblicher zuvor erblickt hatte. Nachdem zuerst vor allem der Mond Ziel der Spekulationen über ein mögliches ausserirdisches Leben darstellte, wurden mit der Verbesserung der Teleskope andere Planeten als potentielle Kandidaten gehandelt. Da im 20. Jahrhundert der Reihe nach die Venus, der Mars und der Saturnmond Titan als mögliche Lebensräume enttäuschten, blieb der Wissenschaft und (mit einem geringen Abstand) der phantastischen Literatur nichts anderes übrig, als ihre Hoffnungen und Geschichten in andere Galaxien zu verlegen. Dort, im Irgendwo und Nirgendwo, finden sie sich wieder: die Kopflosen, Einäugigen, Hermaphroditen und Zentauren, die ehemals die Ränder der Ökumene bewohnten. Dort, an den Grenzen unseres neuen Diesseits, treffen wir auch auf den Wilden Mann. Star Trek, die beliebteste futuristische Serie überhaupt, liefert uns mit dem Klingonen ein Prachtsexemplar: wie die Wilden Männer Europas und der Neuen Welt sind die Klingonen bärtig, mit buschigen Augenbrauen, langem Haarschopf und von dunkler Hautfarbe. Getrieben von ihren Instinkten und ausgestattet mit einem hochentwickelten Geruchssinn sind sie hervorragende Jäger, die ihre Beute am liebsten roh verspeisen. Sie sind grundsätzlich feindselig eingestellt, schonen weder den Gegner noch sich selbst, aber sie besitzen löwengleichen Mut und ein ausgeprägtes Ehrgefühl. Ausgestattet mit jenen Eigenschaften und Verhaltensmustern, die Montaigne zu Lobeshymnen hinreissen liess, die der mittelalterliche Mensch gefürchtet und verdammt und die frühneuzeitliche Wissenschaft zu zähmen versucht hatten, sind die Klingonen die Barbaren des Weltraums, die neuen Wilden Männer.

Mögen wir ihm auch noch so sehr auf den Fersen sein, dass fremde Monster entwischt uns letztlich doch. „*Immer woanders, ist der Fremde von nirgendwo*“, schreibt Julia Kristeva (1988: 20) und greift damit die Beweglichkeit auf, die bereits Georg Simmel als Merkmal dem Fremden zugeordnet hat:

Wenn das Wandern als die Gelöstheit von jedem gegebenen Raumpunkt der begriffliche Gegensatz zu der Fixiertheit an einem solchen ist, so stellt die soziologische Form des „Fremden“ doch gewissermassen die Einheit beider Bestimmungen dar [...], sozusagen der potenziell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat. (Simmel 1968: 509)

Und weiter bei Simmel:

Der Fremde ist eben seiner Natur nach kein Bodenbesitzer, wobei Boden nicht nur in dem physischen Sinne verstanden wird, sondern auch in dem übertragenen einer Lebenssubstanz, die, wenn nicht an einer räumlichen, so an einer ideellen Stelle des gesellschaftlichen Umkreises fixiert ist. In seiner Beweglichkeit liegt jene Charakteristik des Fremden, die ihn in einer Synthese von Nähe und Ferne dem Rand zuordnen. (Ebenda: 509f)

Als Wandernder mit gebührendem Abstand zu seinen Verfolgern ist das Monster geographisch sehr weit vorgedrungen. Als Wandernder ist es aber auch mitten unter uns. Die Wohnstätte des Monsters liegt überall dort, wo Grenzen bestehen und neue geschaffen werden: an den Rändern

der Grosstädte, in den dunklen Gassen der Vergnügungsviertel, hinter den heruntergelassenen Fensterläden unserer Nachbarn und schliesslich hinter der uns auf immer transzendierenden Maske unserer Mitmenschen. Die Idee, wonach es in der globalisierten Gesellschaft keine Fremden und damit auch keine Monster mehr gebe soll, teile ich nicht. Nach 9/11 treffen wir in der Figur des Terroristen auf jenen zeitlosen Typus des subversiven, zu allem entschlossenen politischen Feindes, dessen stereotype Ausprägungen bereits Legion sind. Als hochmobiler Aktivist verbirgt er sich hinter den Gesichtern aller Migranten, als Grenzgänger hinter denen aller Randständigen. Der (bärtige) Wilde Mann hat die Welt nie verlassen.

4 Die Funktion des Monströsen

4.1 Wächter der Grenze

Wenn zu Beginn der Ausführungen das Monster unter Rekurs auf seine etymologischen Wurzeln als Zeichen bestimmt worden ist, das als sinnentleerte Form auf etwas verweist, das nicht es selbst ist, so soll nun, wenn auch nur andeutungsweise, von diesem „Etwas“ die Rede sein. Was will uns das Monster wirklich zeigen? Die heute gebräuchlichen Herkunftswörterbücher⁶¹ schreiben dem „monstrum“ – neben dem Verweis auf das Lateinische „monstrare“ – meist eine zweite, grundlegendere Bedeutung zu. Als „Mahnzeichen“ leiten sich „monstrum“ und „monstrare“ ursprünglich von lat. „monere“ (ermahnen) ab. Wie bei unserem Flugblatt (vgl. 2.1) ist das Bedeutende des Zeichens gemäss seiner Etymologie von einer interpellatorischen Art.

Im Alexanderroman sind es Monster, die den makedonischen Imperator auf seinem Indienfeldzug schliesslich zur Umkehr bewegen. Alexander ist bereits weit in den Osten vorgedrungen, als seine Männer es mit der Angst zu tun bekommen:

Am folgenden Tag marschierten sie in die Irre, und die Führer sagten zu Alexander, [...] wir wollen umkehren, damit wir nicht in noch schlimmere Gegenden kommen. (P.K. 1978: 99)

Doch Alexander missachtet die Bitte seiner Gefolgsleute. Zu weit ist er gekommen. Er will das Ende der Welt sehen. Wie seine Männer befürchtet haben, werden die Landstriche nun immer unwirtlicher:

Und als er noch zehn Tage weiter marschiert war, war kein Tageslicht mehr vorhanden [...]. Da begegneten ihnen viele Tiere, sechsfüssige und dreiäugige und zahlreiche Tiere von anderer Art, und manche flohen vor uns, manche sprangen uns an. (Ebenda)

Schliesslich begegnen dem Herrscher in der Dunkelheit zwei Harpyien:

Dann zogen wir 30 Meilen weiter und wir erblickten den Himmel ohne Sonne, Mond und Sterne. Da sahen wir zwei Vögel umherfliegen, die menschliches Antlitz trugen und in griechischer Spra-

⁶¹ Vgl. etwa Duden 1989: Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Bd. 7. Mannheim, Wien, Zürich: Dudenverlag. Monstrum 467.

che riefen: „Warum betrittst du ein Land, Alexander, das Gott allein gehört? Kehre um, Unseliger; die Inseln der Seligen vermagst du nicht zu betreten. Kehre um, ein Mensch, und betritt das Land, das dir gegeben ist, und stürze dich nicht in Gefahr!“ Da zitterte er und gehorchte aufs schnellste dem Wort, das ihm von den Vögeln gegeben ward. (Ebenda: 102)

Die Furcht ist von kurzer Dauer. Alexander erweist sich als hartnäckig und versucht es auf einem anderen Weg. Mit dem Herzenswunsch, das Ende der Welt zu sehen, lässt er sich von wilden Vögeln in die Lüfte tragen. Wiederum begegnet ihm ein geflügeltes Wesen und spricht zu ihm:

Alexander, der du das Irdische nicht kennst, warum suchst du das Himmlische zu erreichen? Kehre eilends zur Erde zurück, damit du nicht den Vögeln zum Frass wirst! [...] Da kehrte er um nach dem Willen der himmlischen Vorsehung und kam zur Erde zurück [...]. Und nun nahm er nicht mehr sich vor, Unmögliches zu versuchen. (Ebenda: 104)

Alexander hat gut daran getan, die Warnung der Monster letztlich ernst zu nehmen. Eine Missachtung hat mitunter Schreckliches zur Folge. Der Fehlbare, der die Grenzen des Erlaubten überschreitet, wird oftmals von Monstern heimgesucht. So begnügen sich nicht alle Kreaturen im Alexanderroman mit wohlmeinenden Ermahnungen. Die Makedonen haben im Fernen Osten viele Kämpfe zu bestehen. Schreckliche Wilde Frauen gehören zu ihren WidersacherInnen:

Und plötzlich erschienen Weiber, schrecklich von Gestalt und wild von Gesicht. Ihr ganzer Körper war über und über behaart wie bei einem Wildschwein, und die Haare ihres Kopfes fielen bis zu den Waden herab; ihre Augen leuchteten wie die Sterne. Sie sahen nicht aus wie Menschen, und auch von der Stirn bis mitten ins Gesicht waren sie behaart. Ihre Krallen waren eine Elle lang und ihre Füße glichen denen von Wildeseln. Die Grösse ihres Leibes aber war dreimal so gross wie die eines sehr grossen Mannes. Als die Soldaten sie erblickten und sich unvorsichtig ihnen näherten, wandten jene sich plötzlich um, ergriffen vier von der Mannschaft, zerrissen sie mit ihren Krallen, liefen davon. (Ebenda 93)

Wer nicht von Monstern bedrängt wird, läuft Gefahr, selbst eines zu werden⁶². So ist die Strafe des alttestamentarischen Gottes für denjenigen, der die Hybris wagt, schlimmer als der leibliche Tod. Als Sünder wird er aus der Gemeinschaft in die verkehrte Welt der Monster, ins Land der Heiden, verbannt, wo er Fürchterliches tun muss:

3. Mose 26, 27ff: Werdet ihr aber dadurch mir noch nicht gehorchen und mir entgegenwandeln, so will ich euch im Grimm entgegenwandeln und will euch siebenmal mehr strafen um eure Sünden, dass ihr sollt eurer Söhne und Töchter Fleisch essen. [33] Euch aber will ich unter die Heiden streuen [38] und ihr sollt umkommen unter den Heiden, und eurer Feinde Land soll euch treffen.

Schlimm ergeht es im Buche Daniel (4, 30) Nebukadnezar, der für seine Verfehlungen durch Deformation gezeichnet wird:

Von Stund an ward das Wort vollbracht über Nebukadnezar, und er ward verstossen von den Leu-

⁶² Dazu sehr schön Joffrey Jerome Cohen: „The monster prevents mobility (intellectual, geographic, or sexual) delimiting the social spaces through which private bodies may move. To step outside this official geography is to risk attack by some monstrous border patrol or (worse) to become monstrous oneself“ (Cohen 1996: 12).

ten hinweg, und er ass Gras wie Ochsen, und sein Leib lag unter dem Tau des Himmels, und er ward nass, bis sein Haar wuchs so gross wie Adlersfedern und seine Nägel wie Vogelklauen wurden.⁶³

Die Androhung einer göttlichen Heimsuchung durch das Monströse findet sich sowohl in der klassischen Mythologie und den Evangelien als auch in Überlieferungen der Volkstradition. Zusammen hatten sie erheblichen Einfluss auf die Deutung monströser Erscheinungen im Mittelalter und der Frühen Neuzeit. Dämonologen wie Jean Bodin wussten sowohl von Menschen zu berichten, die durch teuflisches *maleficium* in Schlangen, Kröten und Spinnen verwandelt wurden, als auch von Fällen sodomitischer Verbindungen zwischen Mensch und Tier sowie Mensch und Dämonen, was unweigerlich zur Geburt von scheusslichen Monstern führte (Porter 1995: 113).⁶⁴ Derartige Erklärungsversuche gehen bis in die Antike zurück. Unter Berufung auf Autoritäten des klassischen Altertums (Aristoteles, Hippokrates oder Empedokles) sieht beispielsweise Ambroise Paré den Grund für die Geburt von missgebildeten Kindern in der mütterlichen Einbildung⁶⁵ oder aber in einem moralischen Fehlverhalten der Eltern vor und während der Zeugung:

Il est certain que le plus souvent ces creatures monstrueuses et prodigieuses procedent du jugement de Dieu, lequel permet que les peres et meres produisent telles abominations au desordre qu'ils font en la copulation comme bestes brutes, où leur appetit les guides, sans respecter le temps, ou autres lois ordonnées de Dieu et de Nature: comme il est escrit en Esdras le Prophete que les femmes souillées de sang menstruel engendront des monstres. Pareillement Moyse defend telle conjonction au Levitique, chap. 16 [eigentlich 3. Moses, Kap. 15]. Aussi les anciens ont observé par longues experiences, que la femme qui aura conceu durant ses fleurs, engendrera enfants lepreux, tigneux, gouteux [...] et autres infinités de maladies. Conclusion, c'est une chose sale et brutale d'avoir affaire à une femme pendant qu'elle se purge. (Paré 2003: 88)

Damit wird, wie Mary Douglas betont hat, derjenige, der die Grenze der sozialen Barriere (und sei es auch nur in der Einbildung) überschreitet, doppelt verurteilt: einmal, „*weil er die Trennlinie überschritten hat, und dann, weil er andere [im Falle Parés das ungeborene Kind] gefährdet*“ (Douglas 1985: 182). Wer sich wie ein Monster verhält, schafft neue. Dieser Topos wurde unter anderem im gotischen Schauerroman wieder aufgegriffen. Bram Stokers *Dracula* erzählt die Geschichte des Türkenschlächters Vlad Tepes, der die Götter verflucht, weil er sich mit dem unerwarteten Tod seiner Geliebten nicht abfinden kann. Seine Lästerungen verwandeln ihn in Dracula, das blutsaugende Ungeheuer, das fortan mit seinem Biss eine Seuche in die Welt trägt. Bestraft wird auch Viktor Frankenstein, der die Grenzen der Vernunft überschreitet und dabei am Ende nicht nur von seiner Kreatur heimgesucht wird, sondern sich während seines perversen Tuns allmählich selbst zum Monster wandelt:

Wer vermöchte wohl mir die Verschiedenheit jener Empfindungen nachzufühlen, durch die ich in

⁶³ Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Porter 1995: 113.

⁶⁴ Zu dieser Thematik vgl. die Arbeit von Marie-Hélène Huet 1993.

⁶⁵ „*Les anciens qui ont recherché les secrets de Nature, ont enseigné d'autres causes des enfans monstrueux, et les ont référés à une ardente et obstinée imagination que peut avoir la femme ce pendant qu'elle conçoit [...]*“ (Paré 2003: 116).

der ersten Begeisterung des Erfolges wie von einem Sturmwinde vorangetrieben ward! Das Leben wie der Tod, sie schienen mir nur noch eingebildete Schranken zu sein, welche ich als Erster durchbrechen würde [...]. Eine neue Rasse würde mich als ihren Schöpfer, als den Ursprung ihres Daseins segnen [...]. Schon waren meine Wangen fahl vom vielen Studieren, schon war mein Körper abgezehrt von der allzu langen, mir selbst auferlegten Haft [...]. Wer könnte jene Schrecken je ermessen, die ich bei meinem geheimen Tun empfand, da ich mich befleckte inmitten der unheiligen Verwesungsdünste des Grabes [...]. Oft genug wollten mir über den scheusslichen Einzelheiten meiner Arbeit die Augen aus den Höhlen treten [...], während ich, noch immer von ständig zunehmender Besessenheit gehetzt, mein Werk vorantrieb, bis es kurz vor seiner Vollendung stand. (Mary Shelley *Frankenstein* 1818. Zit. in Eco 2004: 272)

Die Strafe, die jene erfahren, die in die Zone der Monster eintreten, ist eine gerechte. Der Mensch masst sich an, gegen das Schicksal zu revoltieren, das ihm durch göttlichen Willen und Vorsehung auferlegt worden ist. Die Grenzen seiner *conditio humana* dürfen nicht überschritten werden. Das Monster ist der Wachhund, der den sozialen und geographischen Raum einer Gesellschaft limitiert, und dafür sorgt, dass er den Übertritt nicht wagt. „*Bis hierhin und nicht weiter!*“ lautet sein Mahnruf. Wenn die monströsen Völker Kannibalismus, Sodomie, Homosexualität und Matriarchalismus pflegen, so verkörpern sie das abschreckende Beispiel, das *ex negativo* die kulturellen Codes bestärkt, gegen die es verstösst. Die identitätsstiftende Funktion, die es dabei erfüllt, ist beträchtlich. Damit wird es zum Bedürfnis einer jeden Gemeinschaft, das Monster immer und immer wieder zurückkehren zu lassen. Wir brauchen es, damit es uns bedeutet wie wir sind, indem es uns sagt, wie wir nicht sind. „*Demonizing monsters keeps god on our side*“, schreibt Richard Kearney (2003: 41). Er spricht damit jene Mechanismen der Ausgrenzung an, die zum Ziel haben, durch „Monstrisierung“ des politisch, kulturell, körperlich und geschlechtlich Anderen die heimischen Bereiche rein zu erhalten und sie dadurch erst als solche zu definieren:

Sehr bald schon gibt sich jede Kultur als die einzige wirkliche und lebenswerte aus; sie schweigt die anderen tot und stellt sie als Kulturen sogar in Abrede. Die Mehrzahl der Völker, die wir primitiv nennen, bezeichnet sich selbst mit einem Namen, der „die Wahren“, „die Guten“, „die Hervorragenden“ oder ganz einfach „die Menschen“ bedeutet; und sie verwenden für die anderen Eigenschaftsworte, die ihnen ihr menschliches Wesen bestreitet, etwa „Erdaffen“ oder „Läuseeier“. (Lévi-Strauss 1985: 26)

Doch es bleibt meist nicht bei der Ausgrenzung und der Anerkennung, dass die Monster auf der anderen Seite des Grabens, so „lebensunwert“ sie auch sein mögen, eine zu wichtige Funktion für das Eigene erfüllen, als dass sie von dort vertrieben oder gar vernichtet werden dürften. An die Stelle der Ausgrenzung des dämonisierten Anderen tritt der Wunsch, das, was auf dem Zaun sitzt, von dort auf immer zu verscheuchen. Der Antisemit, der Rassist glaubt letztlich nicht, dass er den „Juden“ und „Neger“ braucht. Vielleicht weiss er, und das ist die eigentliche Verheerung, dass *jede Differenz durch das Monströse ausgedrückt werden kann* (Cohen 1996: 7).

*Que serions-nous sans l'espérance de
devenir un jour différents?*

Lucian Boia

4.2 Komödie, Karneval und Übergang

Mit der Markierung und Bewachung der Grenzen ist ein erstes Bedeutetes des Monsters gefunden. Aber es hat uns mehr zu sagen. Monster weisen immer über den Zaun hinaus, auf dem sie sich niedergelassen haben. Durch ihre mitunter furchterregende Form halten sie uns innerhalb des Bekannten und Bewährten, sie bedeuten uns, dass es im heimischen Dorf sicherer ist als im finsternen Wald. Doch gleichzeitig rufen sie uns, sich ihnen anzuschliessen. So heisst es bei Cohen (1996: 17) : „[T]he same creatures who terrify and interdict can evoke potent escapist fantasies.“ Das Monster ist Versprechen und Verlockung. Es ist in der Lage, faszinierende Dinge zu tun, die wir nicht tun dürfen. Seine Welt ist eine karnevaleske Welt, in der kulturelle Schranken aufgehoben sind, die im gleichen Masse Tod wie überbordendes Leben verspricht, eine Welt der Lust, der Freiheiten und Möglichkeiten.

Monster faszinieren. Und sie bringen uns zum Lachen. „*Es muss in allem, was ein lebhaft erschütterndes Lachen erregen soll, etwas Widersinniges sein*“,⁶⁶ schreibt Kant in der *Kritik der Urteilskraft*.⁶⁷ Das Monster, als Regelbrecher und Wesen wider den Sinn, erfüllt damit die bereits von Aristoteles eingeführten Merkmale der Komödie. Umberto Eco hat die aristotelischen Kriterien aufgenommen, um seinerseits eine Definition des Komischen zu formulieren, welche die nicht gänzlich homogenen Formen des Humors, der Parodie, der Komödie, des Grotesken oder der Satire vereint. Nach Eco wird ein komischer Effekt dann erzielt, wenn (1) eine Verletzung einer Regel (vorzugsweise einer minder wichtigen, wie etwa Vorschriften der Etikette) vorliegt; (2) die Verletzung von jemandem begangen wird, mit dem wir nicht sympathisieren, weil er eine ignorante, arrogante oder abstossende (Tier-ähnliche) Person ist; (3) wir uns dadurch seinem Fehlverhalten und seiner Sorge, die Regel verletzt zu haben, überlegen fühlen; (4) wir dennoch nicht darüber betroffen sind, dass eine Regelverletzung stattgefunden hat, sondern sie letztlich begrüssen, weil der Betroffene die repressive Macht der Regel herausgefordert hat (was für uns kein Risiko darstellt, da wir den Verstoss nicht selbst begehen); (5) unser Vergnügen ein doppeltes ist, weil wir uns nicht nur ob der Regelverletzung, sondern auch ob der Herabwürdigung ei-

⁶⁶ Zit. in Stollmann 1997: 6.

⁶⁷ Eine ähnliche Stelle findet sich in einem Essay von Max Frisch: „*Zum Wesen der Komik, habe ich einmal gelesen, gehöre das Unverhältnismässige, das Unstimmige, das Unvereinbare. Im Falle des Clowns: das Unvereinbare liegt nicht innerhalb seiner Rede, sondern zwischen seiner Rede und unserer Wahrnehmung. Selbstvertrauen ist nicht komisch, Stolpern ist nicht komisch; nur beides zusammen*“ (Frisch 1963: 15).

nes Tier-ähnlichen Individuums amüsieren; (6) wir gleichzeitig weder mit der Verteidigung der Regel beauftragt sind, noch mit dem komischen Individuum Mitleid haben müssen. Das Komische ist in diesem Sinn immer rassistisch; nur die Anderen, die Barbaren müssen bezahlen (Eco 1984: 2).

Wenn wir über den Anderen lachen, lachen wir nach Eco immer über einen Tier-ähnlichen (monströsen) Charakter. So verstanden ist unser Lachen ein herablassendes Triumphlachen, ein Lachen ähnlich jenem der Herren und Götter, die *gut lachen haben*, da sie die Regeln aufstellen. Von diesem diabolischen Lachen abgesehen (das mit der Verachtung für denjenigen einhergeht, der die Regel bricht) lachen wir aber auch *mit* dem Tier-ähnlichen Anderen. Häufig hinter vorgehaltener Hand, manchmal offen, freuen wir uns über seine Vergehen und lachen damit über die Regeln selbst. Im computeranimierten Trickfilm *Shrek* (Dreamworks 2001) begegnet der Zuschauer einem gleichnamigen Oger und sieht diesen in einer eröffnenden Sequenz einen typischen Tag im heimatlichen Sumpf verbringen. Shreks Alltag ist ein einziger Bruch mit unserer Etikette. Der Oger badet sich im Schlamm, furzt derart hemmungslos, dass Blasen aus dem Morast aufsteigen. Am Abend formt er sich aus Ohrenschmalz eine Kerze, die ihm bei einem ekligem Mahl Licht spendet. Er beschliesst den Schmaus standesgemäss mit einem gewaltigen Rülpsen. Shrek schert sich weder um Hygiene noch um Tischsitten. Er darf Dinge tun, die man nicht tut und erweckt in uns ein diebisches Verlangen, es ihm gleichzutun.

Wenn wir mit dem Tier-ähnlichen Charakter lachen, gleichen wir bisweilen selbst einem solchen. So ist der Lachende nach Rainer Stollmann in einem merkwürdig unsicheren Zwischenraum von Natur und Kultur angesiedelt:

Das körperliche Erscheinungsbild des Lachens lässt uns darüber nicht im Zweifel: die Augen zusammengekniffen, tränenfeucht, so dass man die Welt höchstens neblig sehen kann, der Mund unartikulierte Laute ausstossend, von denen das eigene Ohr betäubt wird, der Körper unfähig zu einer beziehungsvollen Bewegung, das Zwerchfell eruptiv pulsierend, statt den Körper gleichmässig mit Atemluft versorgend, das Hirn im Moment des Lachens im Zustand des black-outs. Alle Organe benehmen sich anders, als es ihrer natürlichen Funktion, ihrem „Sinn“ entspricht. Man lacht also nicht erst über Unsinn, sondern das Lachen selbst ist Unsinn, in dem eine vom Zwerchfell, d.h. der Mitte, der Trennung in Ober- und Unterleib, ausgehende Bewegung den ganzen Körper grotesk [...] schüttelt, alles ohne Zusammenhang steuerungslos wackelt, so dass man von Platzen und Bersten spricht. Ein Lachender kann nicht mit anderen Menschen kommunizieren, ausser auf eine Weise: Lachen steckt an. (Stollmann 1997: 59)

Für kurze Zeit vermag sich derjenige, der über das Monster und mit ihm lacht, vom normativen Zwang zu befreien. Im karnevalesken Spiel verwandeln wir uns schliesslich *selbst* in regelbrechende, lachende (und mitunter durchaus monströse) Wesen. Während einem limitierten Zeitraum tauchen wir im Karneval oder der Fasnacht in eine verkehrte Welt ein. Verborgener hinter einer monströsen Maske ist einem erlaubt, das zu tun, was Monster tun. Jede Sünde ist im Karneval möglich. Nicht wir begehen sie, sondern das Monster. Wir sind unschuldig – weil wir lachen.

In *Rabelais und seine Welt* (1968) hat Michail Bachtin die Festkultur des Mittelalters und der

Renaissance untersucht. Ihm zufolge ist das mittelalterliche Fest in zwei grundlegend verschiedene Bereiche gesondert: Auf der einen Seite herrschte an den zahlreichen religiösen Feiertagen ein bornierter Ernst. Die Umgangsformen des offiziellen Lebens waren geprägt durch eisige und versteinerte Seriosität, Lachen war in allen Bereichen der offiziellen Ideologie verpönt (ebenda 123). Auf der anderen Seite hatte sich das Lachen – aus der offiziellen Kultur und Weltanschauung verdrängt – im Mittelalter ein „*inoffizielles Nest unter dem Dach eines jeden Feiertags gebaut*“ (ebenda 132). Jeder Festtag hatte neben seiner kirchlichen oder staatlichen Seite noch eine zweite, volkstümlich-karnevaleske Marktplatzseite, die vom Lachprinzip und der materiell-leiblichen Basis geprägt war. Im mittelalterlichen Karneval sieht Bachtin einen kulturellen Mechanismus, der sich Herrschaft und Macht grundsätzlich widersetzt. Karneval ist der Ausdruck einer auf Mehrdeutigkeit zielenden, Öffnung und Überschreitung zulassenden zentrifugalen Kraft, die sich dem Zwang zentripetal wirkender Mächte zu entziehen vermag. Die Lachkultur des Mittelalters, wozu neben dem karnevalesken Spiel ebenso die satirischen Schriften eines Rabelais gehören, birgt damit in sich das Potential einer vollständigen Abkehr von der gegenwärtigen Ordnung. Im Karneval gilt Antistruktur, Antihierarchie, Relativität aller Werte, Infragestellen der Autoritäten und die Zulassung aller Perspektiven. Karneval ist der Bereich, in dem sich der von Zwängen beherrschte Mensch in ein Monster verwandelt.

Durch Verkleidung wird seine Stellung in der Gesellschaft verändert. Narren werden zu Königen, Bischöfe zu Hanswürsten. Die Logik des Karnevals ist Bachtin zufolge eine „*Logik der ‚Umkehrung‘, des ‚Gegenteil‘, des ‚Auf-den-Kopf-Stellens‘, eine Logik der ständigen Vertauschung von Oben und Unten [...], von Gesicht und Hintern; ihre charakteristischen Ausdrucksformen sind die verschiedensten Varianten von Parodie und Travestie, Degradierung und Profanierung, närrischer Krönung und Entthronung. Das andere Leben, die andere Welt der Volkskultur formiert sich in gewissem Masse als Parodie auf das gewöhnliche, nichtkarnevaleske Leben, als ‚verkehrte Welt‘*“ (ebenda 59). Die karnevaleske Welt ist eine Welt der monströsen Form. In den Schriften Rabelais' tritt dies nach Bachtin besonders in der grotesken Körperlichkeit seiner Protagonisten hervor:

Durch den ganzen Roman zieht sich ein mächtiger Strom des grotesken körperlichen Elements, des zerstückelten Körpers, einzelner grotesker Organe [...], ein Strom von Därmen und Innereien, aufgerissenen Mündern, Verschlingendem und Verschluckendem, von Essen und Trinken, Sich-Entleeren, Urin und Kot, Tod, Geburt, Jugend, Alter etc. Die Körper sind untereinander, mit den Dingen [...] und mit der Welt vermischt. Überall scheint die Tendenz zur Zweileibigkeit durch. (364)

Der monströse Körper wird damit zum festen Bestandteil des grotesken Stils. Seine Exaltiertheit entspricht der karnevalesken Welt, in der das Übermassige, Animalisch-Vitale die Regeln diktiert. Sowohl bei Rabelais, wie im volkstümlichen Fest gehören auch traditionelle Monster dazu. Bei Rabelais sind die plinianischen Monstervölker etwa in der Form der Pygmäen vertreten, die aus Pantagruels Augen quellen. Auf dem mittelalterlichen Marktplatz oder in Karnevalsumzügen sind Riesen, Zwerge und Missgeburten nicht aus den zahlreichen theatralischen Vorführungen

wegzudenken (ebenda 385).⁶⁸

Die mittelalterliche Lachkultur ist für Bachtin aber weit mehr als ein groteskes Spiel der Formen. Das volkstümliche Fest wurde zum zweiten Leben eines gebeutelten Volkes, das für einige Zeit ins utopische Reich der Universalität, der Freiheit, der Gleichheit und des Überflusses trat. Immer war darin das Moment von Tod und Wiedergeburt, von Ablösung und Erneuerung spürbar. Karneval wird damit zum Fest des Umbruchs, jede Verewigung, jedes Abgeschlossene wird zurückgewiesen und schafft Raum für eine unvollendbare Zukunft (57f). Karneval ist gelebte Utopie. In seiner Absolutheit entspricht er dem, was Bronislaw Bazcko über das utopische Bild schreibt:

Die Utopie akzeptiert Teillösungen und Abbau der Mängel nicht; sie zielt auf radikale Veränderung ab, schlägt den Kompromiss aus, richtet sich nicht im Relativen ein, sondern trachtet nach dem Absoluten. Sie visiert den radikalen Bruch mit der existierenden Realität an, die weiterzuführen sie verweigert, und sie fordert einen Neubeginn ex nihilo. (Zit. in Bitterli 1976: 401)

In der Deutung Bachtins ist Karneval ein ritualisierter Übergang. Er weist damit durchaus Ähnlichkeit mit anderen Konzepten, etwa den „kritischen Daten“ bei Cassirer⁶⁹, der „Traumzeit“ Hans-Peter Duerrs oder der Turner-Van Gennep'schen liminalen oder Schwellenphase auf, in denen die Erfahrung von Antistruktur eine gewichtige Rolle spielt. Während sich Hans-Peter Duerr vor allem für ausserkörperliche Erfahrungen, Ekstase, Schamanismus oder Hexerei als Grenzerfahrungen „ausserhalb der Zeit“ interessiert⁷⁰, glauben Van Gennep und Turner Antistruktur in den traditionellen Übergangsritualen verwirklicht. Van Gennep sieht in der Schwellenphase, etwa im Noviziat jüngerer Männer, die alltäglichen Regeln ausser Kraft gesetzt:

Während des ganzen Noviziats sind die gewöhnlichen ökonomischen und rechtlichen Beziehungen verändert, manchmal sogar völlig ausser Kraft gesetzt. Die Novizen leben ausserhalb der Gesellschaft; und die Gesellschaft hat keine Macht über sie, um so weniger, da sie sakral und heilig, somit unberührbar und gefährlich wie Götter sind. [...] Während der Novizenzeit können die jungen

⁶⁸ Die Zurschaustellung von Riesen und Kleinwüchsigen ist bis heute Bestandteil der Zirkuswelt.

⁶⁹ Vgl. Cassirer: *„Die ‚heiligen Zeiten‘, die Zeiten der Feste, unterbrechen den gleichförmigen Ablauf des Geschehens und führen in ihn bestimmte Trennungslinien ein. Es ist insbesondere der Mondwechsel, der eine Reihe solcher ‚kritischer Daten‘ bestimmt. [...] Bei alledem liegt, ganz analog wie beim Raume, die Anschauung zugrunde, dass es sich in der Setzung der zeitlichen Grenz- und Trennungslinien keineswegs um bloss konventionelle Merkzeichen des Denkens handelt, sondern dass die einzelnen Zeitabschnitte in sich selber eine qualitative Form und Eigenart, ein eigenes Wesen und eine eigene Wirksamkeit besitzen. Sie bilden keine einfache und gleichförmige rein extensive Reihe, sondern jedem von ihnen kommt eine intensive Erfüllung zu, kraft deren sie einander ähnlich oder unähnlich, entsprechend oder gegensätzlich, freundlich oder feindlich sind“* (2002 Teil 2: 127).

⁷⁰ Vgl. Duerr: *„Wie gross auch immer die Differenzen zwischen all diesen Menschengruppen sein mögen, es verbindet sie, dass sie ‚ausserhalb der Zeit‘ ihre normalen, ihre Alltagsaspekte verlieren und zu ‚jenseitigen‘ Wesen werden, sei es nun, dass sie ihre ‚sozialen Rollen‘ umkehren; sei es, dass sie leiblich durch die Landschaft schwärmen oder dass sie dies nur ‚con lo spirito‘, in der Ekstase, mit oder ohne ‚halluzinogene Drogen‘ tun. [...] ‚Zwischen den Zeiten‘ bedeutet eine Krise in der Ordnung der Dinge. Die Normalität ist ausser Kraft gesetzt, oder genauer gesagt, Ordnung und Chaos hören auf, Gegensätze zu sein“* (1980: 66).

Leute stehlen und plündern, soviel sie nur wollen, und sich auf Kosten der Gemeinschaft ernähren und schmücken. [...] Dies mag auch – zumindest teilweise – eine Erklärung für die sexuelle Zügellosigkeit sein, die bei einigen Völkern (in Australien usw.) zwischen dem Beginn der Verlobungszeit und der endgültigen Eheschliessung, durch die eine Frau einem bestimmten Mann übereignet wird, herrscht. Das Ausserkrafttreten der Regeln des normalen Lebens führt zwar nicht immer zu solchen Exzessen, stellt aber doch ein wesentliches Element der Übergangszeit dar. (Gennep 1999: 112f)

Die Auflösung der gesellschaftlichen Regeln ist das basale Merkmal sowohl bei Van Gennep wie bei Bachtin. Während Van Gennep und Turner die liminale Phase und die Umstülpung der Regeln als einen für die Novizen schmerzhaften Prozess (auch in physischer Hinsicht) darstellen, ist der Bachtinsche Karneval – als eine andere Form der Erfahrung von Antistruktur – ein heiteres Fest der Hoffnung, in dem Lachen eine klare bannbrechende, mythen- und herrschaftszersetzende Funktion einnimmt. Die Verspottung der Dogmen im karnevalesken Spiel ist letztlich mehr als nur eine Utopie auf Zeit. Bachtin, selbst ein Leidtragender des Stalinismus, sieht im Karneval und den Schriften Rabelais' etwas, auf das er seinen Protest gegen Unterdrückung gründen kann:

In Wirklichkeit befreit die Groteske den Menschen von allen inhumanen Zwängen, die die herrschenden Vorstellungen von der Welt bestimmen, sie entlarvt diese Zwänge als relative und nur beschränkt gültige. [...] Das Lachprinzip und die karnevaleske Welterfahrung, die der Groteske zugrunde liegen, zerstören den bornierten Ernst dieser Zwänge und deren Anspruch auf zeitlose Gültigkeit, sie machen das menschliche Bewusstsein, die Gedanken und die Phantasie frei für neue Möglichkeiten. Daher geht grossen Umbrüchen, selbst im Bereich der Wissenschaft, immer eine gewisse vorbereitende Karnevalisierung des Bewusstseins voraus. (Bachtin 1968:100f)

Sowohl bei Bachtin wie bei Hans-Peter Duerr bedeutet die Überschreitung der gesellschaftlichen Grenzen – während der Ekstase oder im Karneval – eine veritable Abkehr vom herrschaftlichen Zwang. Der Bachtinsche Karneval ist geprägt vom Pathos der Erneuerung, die verkehrte Welt ist lebensbejahende Revolution.

Zwei Argumente sprechen gegen diese Deutung: Erstens ist die verkehrte Welt immer auch eine gefährliche Welt. Die Karnevalsteilnehmer haben ein Janusgesicht. Ihr Spiel ist gleichermassen von utopischer Hoffnung und apokalyptischer Zerstörung geprägt. Alles ist möglich im Karneval. Das Fest der Gleichheit ist gleichzeitig eine Orgie des Stärkeren. Gewalt (auch sexueller Art), Schmerz und Tod sind immer Bestandteil der Antistruktur.

Zweitens ist die Interpretation Bachtins vom Karneval als revolutionärem Fest des wahren Lebens nach Umberto Eco auf einer grundlegenden Ebene in Zweifel zu ziehen:

If it were true, it would be impossible to explain why power (any social and political power throughout the centuries) has used circenses to keep the crowds quiet; why the most repressive dictatorships have always censured parodies and satires but not clowneries; why humor is suspect but circus is innocent. [...] Therefore, there is something wrong with this theory of cosmic carnivalization as global liberation. There is some diabolic trick in the appeal to the great cosmic/comic reveal. Bachtin was right in seeing the manifestation of a profound drive towards liberation and subversion in Medieval carnival. The hyper-Bachtinian ideology of carnival as *actual* liberation may,

however, be wrong. (Eco 1984: 3)

Was die institutionalisierte Form des Karnevals betrifft, hat Umberto Eco mit seinem Einwand sicher Recht. Seine Begründung geht dahin, dass im Karneval die Regeln, die parodiert und gebrochen werden, immer präsent und akzeptiert sein müssen, damit der Verstoss als solcher wahrgenommen wird. Ohne das Gefühl für die Majestät eines Tabus ist der Bruch und damit Karneval unmöglich:

Carnival can exist only as an *authorized* transgression [...]. If the ancient, religious carnival was limited in time, the modern mass-carnival is limited in space: it is reserved for certain places, certain streets, or framed by the television screen. In this sense, comedy and carnival are not instances of real transgressions: on the contrary, they represent paramount examples of law reinforcement. They remind us of the existence of the rule. (Ebenda: 6)

Indem die herrschende Macht den Karneval für ihre Zwecke einspannt, usurpiert sie ihn gleichzeitig. Das Monster als grundlegende Form des karnevalesken Spiels entspricht so der scholastischen Sicht, wonach das Deviante den Glanz des Göttlichen vermehrt. Das Extreme bestimmt und bestärkt das Gewöhnliche. Das Monster wäre damit ein leeres Versprechen.

Auch im Übergangsritual lässt sich laut Victor Turner dieser Mechanismus finden. Die Freiheit, die der Neophyt in der liminalen Phase erfährt, hat enge Grenzen. Nach einem limitierten Zeitraum kehrt er wie der Karnevalsteilnehmer in die säkulare oder alltägliche Welt zurück und wird – vielleicht mit veränderten Rechten und Pflichten – in die bestehende Struktur reintegriert. Die Zeit, als der Novize – von monströsen Masken umgeben – Teil einer verkehrten Welt war, war keine wirkliche Auszeit, sondern eine Zeit des Lernens:

[...] monsters are manufactured precisely to teach neophytes to distinguish clearly between the different factors of reality, as it is conceived in their culture. [...] From this standpoint, much of the grotesqueness and monstrosity of liminal sacra may be seen to be aimed not so much at terrorizing or bemusing neophytes into submission or out of their wits as at making them vividly and rapidly aware of what may be called the “factors” of their culture. Monsters startle neophytes into thinking about objects, persons, relationships, and features of their environment they have hitherto taken for granted. [...] Liminality may be partly described as a state of reflection. [...] The monstrosity of the configuration throws its elements into relief. Put a man’s head on a lion’s body and you think about the human head in the abstract. [...] The man-lion monster also encourages the observer to think about lions, their habits, qualities, metaphorical properties, religious significance, and so on. [...] Liminality is the realm of primitive hypothesis, where there is a certain freedom to juggle with the factors of existence. As in the works of Rabelais, there is a promiscuous intermingling and juxtaposing of the categories of event, experience, and knowledge, with a pedagogic intention. (Turner 1967: 105f)

Hinter der monströsen Maske lauert also sowohl im Karneval wie im Übergangsritual eine geradezu diabolische Pädagogik. Der Schritt zum Foucaultschen Machtbegriff, in dem Herrschaft alles, auch den Widerstand erfasst, ist von hier ein geringer.⁷¹ Aber gibt es nicht doch Bereiche, in

⁷¹ Vgl. etwa Foucault 1994.

denen das Monster sein utopisches Versprechen einlösen kann?

Eco sieht diese Möglichkeit in anderen Formen der Komik als der der Clownerie, namentlich in der Parodie und Satire, die durch die Herrschaft zu keiner Zeit toleriert wurde. Ich stimme ihm dabei nur bedingt zu. Im Karneval und den karnevalesken Schriften eines Rabelais sind sehr wohl satirische und parodistische Elemente zu finden. Rabelais war kein instrumentalisierter Dichter, seine derbe Prosa nicht bloss Witze eines Clowns. Dennoch gehe ich mit Eco einig, dass besonders im modernen Karneval kaum etwas von dem von Bachtin unterstellten revolutionären Potential sichtbar ist.

Aber Kultur (wenn es sie denn gibt) ist ein dynamisches System. Gesellschaften verändern sich, Strukturen zerfallen, neue entstehen. Mit Georg Simmel gesprochen:

Mit [...] Differenzierung der sozialen Gruppe wird die Nötigung und Neigung wachsen, über ihre ursprünglichen Grenzen in räumlicher, ökonomischer und geistiger Beziehung hinauszugreifen und neben die anfängliche Zentripetalität der einzelnen Gruppe bei wachsender Individualisierung und dadurch eintretender Repulsion ihrer Elemente eine zentrifugale Tendenz als Brücke zu anderen Gruppen zu setzen. (1968: 528)

Mitunter unter Billigung der Herrschaft, häufig aber auch mit unbändiger und revolutionärer Kraft entstehen in den Grenzbereichen, den Bereichen der Monster, Perspektiven, die über die Grenzen einer Gesellschaft hinausweisen. Übergänge sind gefährlich, weil sie, wie das Monster, Unordnung bedeuten und Unordnung zerstört eine Struktur:

Zweifellos ist es so, dass Unordnung eine Struktur zerstört, sie hält aber auch das Material bereit, aus dem eine Struktur entstehen kann. Ordnung impliziert Einschränkung. Aus allen verfügbaren Materialien wurde eine begrenzte Anzahl herangezogen. Daraus ergibt sich, dass die Unordnung unbegrenzt und unstrukturiert ist, aber auch, dass ihr Potenzial für Strukturbildungen unlimitiert ist. Das ist der Grund dafür, warum wir bei unserem Bemühen um Ordnung Unordnung nicht einfach verdammen. Wir erkennen, dass sie für die bestehenden Strukturen zerstörerisch ist, gleichzeitig aber neue Strukturen in sich birgt. Sie symbolisiert sowohl Gefahr als auch Kraft. (Douglas 1985: 124)

Damit wird es zum Bedürfnis einer jeden Gesellschaft, die Zeichen – und nicht ausschliesslich die Mahnrufe – der Monster ernst zu nehmen. Wir wissen im Grunde um seine Kraft. Wir halten es auf sicherem Abstand, aber wir verscheuchen es nicht und wenn wir dies tun, lassen wir es zurückkehren. Das Spiel mit der Antistruktur ist voller Gefahr, aber es ist auch, wie Julia Kristeva zeigt, ein Ausloten der Möglichkeiten:

Mit dem Anderen, mit dem Fremden leben konfrontiert uns mit der Frage, ob es möglich ist, ein anderer zu sein. Es geht nicht einfach – im humanistischen Sinn – um unsere Fähigkeit, den anderen zu akzeptieren, sondern darum, an seiner Stelle zu sein und das heisst, sich als anderer zu sich selbst zu denken und zu verhalten. Die Entfremdung zu mir selbst, wie schmerzhaft auch immer sie sei, verschafft mir diese erlesene Distanz, aus der sowohl die perverse Lust als auch meine Möglichkeit zu imaginieren und zu denken erwachsen, der Impuls meiner Kultur. (1988: 23)

Ob die Entfremdung des Selbst nun wie bei Bachtin, Douglas oder Kristeva tatsächlich Bruch bedeutet, oder aber wie bei Eco und Foucault die Grenzen, die in Frage gestellt werden, immer

nur aufs Neue bestärkt, bleibt an dieser Stelle unbeantwortet. Es klingt, man möge mir das verzeihen, gleichzeitig wie eine Binse und ein Enigma: Die Wahrheit liegt in der Mitte – und in der Mitte hausen Monster.

5 Schluss und Ausblick

Die vorangehenden Ausführungen lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Mit Rekurs auf die Etymologie habe ich in einem ersten Teil gezeigt, dass das Monster ein genutztes oder inszeniertes Zeichen ist, dessen Zeichenhaftigkeit sich nicht auf die Linguistik beschränkt, sondern das uns gemäss seinem etymologischen Versprechen etwas ausserhalb seiner selbst zeigen will. Durch eben diese seine symbolhafte oder allegoretische Erscheinung (öfter ikonographisch denn literarisch) fungiert es – seines ursprünglichen Sinns entleert – besonders effektiv als Form für eine mythische Bedeutung.

Es ging mir in den Folgekapiteln um die Struktur eben dieser Form. Ich habe mich vorerst nicht – wie es die Hermeneutiker tun – darum gekümmert, den vielfachen Gesichtern einen jeweils spezifischen Inhalt zu geben, sondern um die bedeutende Form einer komplexen Semiose, um jenes diskursiv inszenierte, zeichenhafte *no-thing*, welches das Monster zum Monster macht.

Monster scheinen eines gemeinsam zu haben: mit ihren fehlenden oder überzähligen Gliedern, tierischen Extremitäten und atrophen (zwerge-) oder hypertrophen (riesenwüchsigen) Leibern und einem nicht selten ungewöhnlichen „kulturellen Habitus“ sind sie ausschliesslich Wesen des Mangels oder des Überflusses. Sie bestehen zwar aus uns vertrauten Teilen, aber sie bilden damit paradoxologische Formen des „Nicht“.

So ist die *via negativa* des Monsters etwa in der Schwierigkeit erkennbar, ihm taxonomisch beizukommen. *Betwixt and between* (Victor Turner), befindet es sich in einer Zwischenwelt, in der die gängigen Klassifikationsschemen aufgehoben sind, in der die Grenzen zwischen dem Einen und dem Anderen zerfallen und zusammenfallen. Das ambivalente Monster ist, wie es Turner für die liminalen Wesen im Übergangsritual beschrieben hat, gleichzeitig nicht mehr klassifiziert und noch nicht klassifiziert.

Die geographische Veräusserlichung dieser Strukturmerkmale weisen dem Monster auch seine Heimat zu: weder hier noch dort, ist es ein Grenzgänger, der Gegenden bewohnt, die uns verwehrt bleiben. Die Bereiche des Monsters sind die Zonen des Übergangs zwischen Innen und Aussen, unstrukturierte Randgebiete, die, wie Mary Douglas gezeigt hat, dennoch zur Struktur dazugehören. Der Ort des Monsters ist demnach nicht als scharfe Grenze, als „Schlagbaum“ zu verstehen, sondern als eine Art paradoxographisches Niemandsland, das gleichermassen in einer Beziehung zum Jenseits wie zum (Ethno-)Zentrum steht. Damit ist die Wohnstätte des Monsters auch nicht auf immer festgelegt. Er verändert sich in der Masse, wie sich der Strukturraum des Mythos verändert. Die Peripherie verlagert sich entsprechend den sich erweiternden Vorstellungen von der Welt nach aussen, eine Bewegung, die auch ihr monströser Bewohner mitmacht.

Dass sich Monster bis weit in die Frühe Neuzeit in den Kosmographien und Taxonomien behaupten konnten und auch danach nicht verschwunden sind, ist schliesslich nicht einzig durch den Traditionszusammenhang erklärbar. Sie erfüllen wichtige Funktionen:

Das Monster ist, wie Joffery Jerome Cohen bemerkt, der Wachhund, der den sozialen und geographischen Raum einer Gesellschaft limitiert, und dafür sorgt, dass er den Übertritt nicht wagt. Wenn die monströsen Völker Kannibalismus, Sodomie, Homosexualität und Matriarchalismus pflegen, so verkörpern sie das abschreckende Beispiel, das *ex negativo* die kulturellen Codes bestärkt, gegen die es verstösst. Die identitätsstiftende Funktion, die es dabei erfüllt, ist beträchtlich. Indem es darüber hinaus in seiner Exaltiertheit besonders geeignet ist, als „Fremde“ konstruierte Menschen auszugrenzen, den politisch, kulturell, körperlich und geschlechtlich Anderen zu „monstrisieren“, versucht eine Gesellschaft durch das Monster, die heimischen Bereiche rein zu erhalten und sie dadurch erst als solche zu definieren.

Aber Monster haben uns mehr zu sagen. Sie weisen immer über den Zaun hinaus, auf dem sie sich niedergelassen haben. Durch ihre mitunter furchterregende Form halten sie uns innerhalb des Bekannten und Bewährten. Doch gleichzeitig rufen sie uns, sich ihnen anzuschliessen. Das Monster ist Versprechen und Verlockung. Es ist in der Lage, faszinierende Dinge zu tun, die wir nicht tun dürfen. Seine Welt ist eine karnevaleske Welt, in der kulturelle Schranken aufgehoben sind, die im gleichen Masse Tod wie überbordendes Leben verspricht, eine Welt der Lust, der Freiheiten und Möglichkeiten.

Das Monster, wie ich es unter Einbezug bereits bestehender theoretischer Fragmente akkommodiert habe, befindet sich so inmitten einer diskursiven Dialektik eines „Eigenen“ und „Fremden“ und stellt uns ein extremes und damit klar erkennbares Gesicht einer bedeutenden Form zur Verfügung, welche möglicherweise Teil einer grundlegenden Formation darstellt.

In mancherlei Hinsicht ist das Monster damit ein Forschungsgegenstand, der für die Kulturanthropologie (und nicht nur für jene mit historisch anthropologischem Fokus) Ergiebigkeit verspricht. So gälte es beispielsweise zu prüfen, ob seine bedeutende paradoxologische Form auch andere Gesichter – etwa jene des „Fremden“ oder „Anderen“ einer modernen Ethnologie – tragen könnte. Und es wäre zu fragen, welchen *Formationsregeln* (Foucault) diese gehorchen, auf welchen diskursiven Oberflächen sie auftreten.

Eine solche Fragestellung würde sicher mehr historische Tiefe verlangen, als dies eine phänomenologische und nur bedingt diachronische Annäherung an ein *Wesen* des Monsters leisten kann. Aber sie wäre für eine Disziplin besonders lohnenswert, welche seit der postmodernen Wende an einer gewissen Profilneurose leidet.

Bibliographie

- Augustinus, Aurelius 1996: De civitate Dei XVI 8. In: Plinius Secundus, Gaius 1996: Naturkunde. Lateinisch-deutsch. Buch VII. Anthropologie. Hrsg. und übers. von König, Roderich et al. Zürich/Düsseldorf: Artemis & Winkler. 153–159.
- Aristoteles 2001: Nikomachische Ethik. Stuttgart: Reclam.
- Atherton, Catherine (ed.): Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture. In: Nottingham Classical Literature Studies. Midlands Classical Studies. Vol. 6. Bari: Levante Editori.
- Bachtin, Michail 1968: Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Barthes, Roland 1992: Mythen des Alltags. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Baumann, Hans D. 1987: Bewohner des Planetenkreises. Ausserirdische in der Science Fiction. In: Hermann Pollig et al. (Hg.): Exotische Welten, europäische Phantasien. Stuttgart: Winkelmann. 136–141.
- Beal, Timothy 2001: Religion and its Monsters, London and New York: Routledge.
- Becker, Peter 1995: Der Verbrecher als „monstruöser Typus“. Zur kriminologischen Semiotik der Jahrhundertwende. In: Hagner, Michael (Hg.) 1995: Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monströsitäten. Göttingen: Wallstein-Verlag.
- Bitterli, Urs 1976: Die Wilden und die Zivilisierten. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München: Verlag C.H. Beck.
- Boia, Lucian 1995: Entre l'ange et la bête. Le mythe de l'homme different de l'Antiquité à nos jours. Paris: Plon.
- Breitenfellner, Kirstin, Charlotte Kohn-Ley (Hg.) 1998: Wie ein Monster entsteht. Zur Konstruktion des anderen in Rassismus und Antisemitismus, Frankfurt a.M.: Philo.
- Brittnacher, Hans Richard 1995: Der böse Blick des Physiognomen. Lavaters Ästhetik der Deformation. In: Hagner, Michael (Hg.) 1995: Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monströsitäten. Göttingen: Wallstein-Verlag.
- Cassirer, Ernst 2002a: Philosophie der symbolischen Formen. Teil 2. Das mythische Denken. In: Recki, Birgit (Hg.): Ernst Cassirer. Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Bd.12. Hamburg: Felix Meiner.
- Cassirer, Ernst 2002b: Philosophie der symbolischen Formen. Teil 3. Phänomenologie der Erkenntnis. In: Recki, Birgit (Hg.): Ernst Cassirer. Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 13. Hamburg: Felix Meiner.
- Clifford, James, George E. Marcus 1986: Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkley / Los Angeles: University of California Press, 1–27.
- Clifford James 1988: The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.
- Clifford James 1993: Über ethnographische Autorität. In: Berg, E., M. Fuchs (Hg.): Kultur, sozi-

- ale Praxis, Text, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 109–157.
- Cohen, Joffrey Jerome 1996: *Monster Culture (Seven Theses)*. In: Cohen, Joffrey Jerome (Hg.) 1996: *Monster Theory*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Danow, David K. 1995: *The Spirit of Carnival. Magical Realism and the Grotesque*. Kentucky: The University of Kentucky Press.
- Douglas, Mary 2004: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik: sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Douglas, Mary 1985: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Frankfurt am Main: Dietrich Reimer Verlag.
- Duala-M'bedy, Munasu 1977: *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Duerr, Hans Peter 1980: *Traumzeit: Über die Grenzen zwischen Wildnis und Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Duerr, Hans Peter (Hg.) 1987: *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Eco, Umberto et al. 1984: *Carnival!* Berlin, New York, Amsterdam: Mouton Publishers.
- Eco, Umberto 1984: *Der Name der Rose*. Zürich: Buchclub Ex Libris.
- Eco, Umberto 1998: *Über Spiegel und andere Phänomene*. München: DTV.
- Eco, Umberto 2000: *Kant und das Schnabeltier*. München, Wien: Carl Hanser Verlag.
- Eco, Umberto 2004 (Hg.): *Die Geschichte der Schönheit*. München, Wien: Hanser.
- Everman, Welch 1995: *Cult science fiction films: from the Amazing colossal man to Yog – monster from space*. New York: Citadel Press.
- Foucault, Michel 1973: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1974: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1994, *Überwachen und Strafen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund 1999: *Das Unheimliche*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 12. Werke aus den Jahren 1917–1920. Frankfurt am Main: Fischer. 227–268.
- Friedman, John Block 1981: *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Frisch, Max 1963: *Ausgewählte Prosa*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fuchs, Martin u. Eberhard Berg 1993: *Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation*. In: Dies. (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 11–108.
- Garland Thomson, Rosemarie (ed.) 1996: *Freakery. Cultural Spectacles of the extraordinary Body*. New York and London: New York University Press.
- Geertz, Clifford 1993: *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*. München / Wien: Carl Hanser.

- Gennep, Arnold van 1999: Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt a.M. [etc.]: Campus Verlag; Paris: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Greverus, Ina-Maria 1995: Die Anderen und Ich. Vom Sich Erkennen, Erkennt- und Anerkanntwerden. Kulturanthropologische Texte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Habermeyer, Wolfgang 1996: 5. Literatur, Ethnologie und Postmoderne. In: Ders.: Schreiben über fremde Lebenswelten. Das postmoderne Ethos einer kommunikativ handelnden Ethnologie. Köln: Neuer ISP-Verlag. 147–181.
- Hagner, Michael 1995: Monstrositäten haben eine Geschichte. In: Hagner, Michael (Hg.) 1995: Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monströsitäten. Göttingen: Wallstein-Verlag.
- Hallam, Elisabeth, Brian V. Street (Hg.) 2000: Cultural Encounters. Representing 'otherness'. London and New York: Routledge.
- Haller, Dieter 2005: dtv-Atlas Ethnologie. München: DTV.
- Harms, Wolfgang et al. (Hg.) 1997: Fremdes wahrnehmen – fremdes Wahrnehmen. Studien zur Geschichte der Wahrnehmung und zur Begegnung von Kulturen in Mittelalter und früher Neuzeit. Stuttgart, Leipzig: Hirzel.
- Harvey, P.D.A. 1996: Mappa Mundi. The Hereford world map. London. The British Library.
- Hildebrandt, Hans-Jürgen 1996: Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung. Ethnologisch-soziologische Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte und Theorienbildung. Mammendorf/Ob: septem artes.
- Hintz, Ralf Ernst 1999: „Der Wilde Mann“ – ein Mythos vom Andersartigen. In: Ulrich Müller und Werner Wunderlich (Hg.): Dämonen, Monster, Fabelwesen. Mittelaltermythen. Bd. 2. St. Gallen: UVK.
- Hoffmann-Randall, Katharina 1999: Monster, Wunder und Kometen. Sensationsberichte auf Flugblättern des 16. bis 18. Jahrhunderts. Erlangen: Universitätsbibliothek Erlangen.
- Hogvliet, Margriet 1999: *Hic nulli habitant propter leones et ursos et pardes et tigrides*. Die Zoologie der *mappae mundi*. In: Ulrich Müller und Werner Wunderlich (Hg.): Dämonen, Monster, Fabelwesen. Mittelaltermythen. Bd. 2. St. Gallen: UVK.
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno 1969 (1944): Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Huet, Marie-Hélène 1993: Monstrous Imagination. Cambridge etc.: Harvard University Press.
- Husserl, Edmund 1998: Die phänomenologische Methode: Ausgewählte Texte I. Stuttgart: Reclam.
- Janz, Rolf-Peter (Hg.) 2001: Faszination und Schrecken des Fremden. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Jung, C.G. 1963: Bewusstes und Unbewusstes. Beiträge zur Psychologie. Frankfurt am Main, Hamburg: Fischer Bücherei.
- Kant, Immanuel N.D. (1755): Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt. Dritter Teil. unter:

<<http://www.mala.bc.ca/~johnstoi/kant2g.htm>> 29.09.2005.

- Kearney, Richard 2003: Strangers, Gods and Monsters. Interpreting otherness. London and New York, Routledge.
- Keesing, Roger Martin 1998: Strathern, Andrew. Cultural anthropology: A contemporary perspective, Third ed. Fort Worth etc.: Harcourt Brace College Publishers.
- Keller, Rudi 1995: Zeichentheorie. Zu einer Theorie semiotischen Wissens. Tübingen, Basel: Francke Verlag.
- Kilani, Mondher 1994: L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique. Lausanne: Editions Payot Lausanne.
- Kohl, Karl-Heinz 1981: Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation. Berlin: Medusa Verlag.
- Kohl, Karl-Heinz 1987: Abwehr und Verlangen. Frankfurt, New York: Qumran im Campus Verlag.
- Kohl, Karl-Heinz 1993: Ethnologie - die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung. München: Beck (C. H. Beck Studium).
- Kristeva, Julia 1982: Powers of Horror: An Essay of Abjection. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia 1988: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krotz, Stefan 1994: Kulturelle Andersheit zwischen Utopie und Wissenschaft. Ein Beitrag zu Genese, Entwicklung und Neuorientierung der Anthropologie. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Lafitau, Joseph-François 1987 (1752): Die Sitten der amerikanischen Wilden im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit. Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft. Acta humaniora.
- Lévi-Strauss, Claude 1967: Strukturele Anthropologie I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude 1968: Das wilde Denken. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude 1980: Mythos und Bedeutung. Vorträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude 1985: Der Blick aus der Ferne. München: Wilhelm Fink.
- Mandeville, John 2004: Reisen des Ritters John Mandeville vom Heiligen Land ins ferne Asien: 1322–1356. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Christian Buggisch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marx, Werner 1987: Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung. München: Wilhelm Fink.
- Megenburg, Konrad von 2003 (1482): Das „Buch der Natur“. Bd. II. Kritischer Text nach den Handschriften. Luff, Robert, Georg Steer (Hg.). Tübingen, Max Niemeyer.
- Michel, Paul (Hg.) 1995: Symbolik des menschlichen Leibes. Schriften zur Symbolforschung; Bd. 10. Bern: Peter Lang.
- Mitter, Partha 2000: The Hottentot Venus and Western Man: reflections on the construction of beauty in the West. In: Hallam, Elisabeth, Brian V. Street (eds.): Cultural Encounters. Rep-

resenting 'otherness'. London, New York: Routledge.

Morris, William Charles 1988: Grundlagen der Zeichentheorie. Ästhetik der Zeichentheorie. Frankfurt am Main: Fischer.

Müller, Klaus E. 1997: Geschichte der antiken Ethnologie. Reinbeck bei Hamburg: rohwohlt.

Münster, Sebastian 1978 (1628): Cosmographia Bd. 4. Lindau: Antiqua-Verlag.

Nagel, Thomas 1987: What does it all mean? A very short introduction to philosophy. New York, Oxford: Oxford University Press.

Nicholls, Peter 1983: Science in Science Fiction. Sagt Science Fiction die Zukunft voraus? Frankfurt am Main: Ullstein.

Neumann, Josef N. 1995: Der missgebildete Mensch. Gesellschaftliche Verhaltensweisen und moralische Bewertungen von der Antike bis zur frühen Neuzeit. In: Hagner, Michael (Hg.) 1995: Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monströsitäten. Göttingen: Wallstein-Verlag.

N.N. 1998: Physiologus. Naturkunde in frühchristlicher Deutung: übersetzt und herausgegeben von Ursula Treu. Hanau: Artia Verlag.

Paetzold, Heinz 1994: Die Realität der symbolischen Formen: die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Paré, Ambroise 2003 (1840) [¹1582]: DES MONSTRES ET PRODIGES précédé de DES ANIMAUX ET DE L'EXCELLENCE DE L'HOMME et suivi par DISCOURS DE LA LICORNE. Paris: L'oeil d'or.

Petermann, Werner 2007: Hundsköpfe und Amazonen: Als die Welt noch voller Monster war. Wuppertal: Hammer.

Peter-Röcher, Heidi 1998: Mythos Menschenfresser: ein Blick in die Kochtöpfe der Kannibalen. München: Beck.

Plinius Secundus, Gaius 1996: Naturkunde. Lateinisch-deutsch. Buch VII. Anthropologie. Hrsg. und übers. von König, Roderich et al. Zürich, Düsseldorf: Artemis & Winkler.

Pollig, Hermann et al. 1987: Exotische Welten, europäische Phantasien. Stuttgart: Winkelmann.

Polo, Marco 1999: Das Buch der Wunder: Handschrift Français 2810 der Bibliothèque Nationale de France, Paris. Tesnière, Marie-Thérèse (übers.). München: Hirmer

Pseudo-Kallisthenes [P.K.] 1978: Der Alexanderroman. Mit einer Auswahl aus den verwandten Texten. Friedrich Pfister (Übers.). In: Heitsch, Ernst et al.: Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 92. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.

Riedl-Dorn, Christa 1989: Wissenschaft und Fabelwesen. Wien: Böhlau Verlag.

Rony, Fatimah Tobing 1996: The Third Eye: Race, Cinema, and Ethnographic Spectacle. Durham / New York, Duke University Press.

Said, Edward 1981: Orientalismus. Frankfurt am Main: Ullstein.

Saussure, Ferdinand de 2001: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co.

- Schrott, Heinz 1992: Die Stigmen des Bösen – kulturgeschichtliche Wurzeln der Ausmerzideologie. In: Schrott, Heinz, Peter Propping (Hg.): Wissenschaft auf Irrwegen. Biologismus – Rassenhygiene – Eugenik. Bonn, Berlin: Bouvier Verlag.
- Schumacher, Gert-Horst 1993: Monster und Dämonen. Unfälle der Natur. Eine Kulturgeschichte. Berlin: Edition q.
- Schütze, Jochen K. 2000: Vom Fremden. Wien: Passagen-Verlag.
- Shakespeare, William 1963: König Richard der Dritte. Übersetzt von August Wilhelm von Schlegel. In: Shakespeare. Das dramatische Werk in sieben Bänden. Bd. 7. Zürich: Schweizer Druck- und Verlagshaus.
- Simmel, Georg 1968: Exkurs über den Fremden. In: ders., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesammelte Werke Bd. 2. Berlin. 509–512.
- Staden, Hans 1988 (1557¹): Brasilien. Die wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute. Herausgegeben und eingeleitet von Gustav Faber. Aus dem Frühneuhochdeutschen übertragen von Ulrich Sommer. Nördlingen: Greno Verlagsgesellschaft.
- Stichweh, Rudolf 1995: Der Körper des Fremden. In: Hagner, Michael (Hg.) 1995: Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monströsitäten. Göttingen: Wallstein-Verlag.
- Stollmann, Rainer 1997: Groteske Aufklärung: Studien zu Natur und Kultur des Lachens. Stuttgart: M und P Verlag für Wissenschaft und Forschung, cop.
- Strickland, Debra Higgs 2003: Saracens, demons, and Jews: making Monsters in Medieval Art. Princeton: Princeton University Press.
- Turner, Victor Witter 1967: The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor Witter 1995: The ritual process: structure and anti-structure. New York: Aldine de Gruyter.
- Williams, David 1996: Deformed Discourse. The Function of the Monster in Medieval Art and Literature. Exeter: University of Exeter Press.
- Wunderlich, Werner 1999: Dämonen, Monster, Fabelwesen. Eine kleine Einführung in Mythen und Typen phantastischer Geschöpfe. In: Ulrich Müller und Werner Wunderlich (Hg.): Dämonen, Monster, Fabelwesen. Mittelaltermythen. Bd. 2. St. Gallen: UVK.

Abbildungen

Abb. 1: Unter: <http://www.reptilienausstellung.ch>

Abb. 2: In: Hoffmann-Randall 1999: 110.

Abb. 3: In: Münster 1978: 1959.

Abb. 4: In: Wunderlich 1999: 23.

Abb. 5: In: Nicholls 1983: 59.

Abb. 6: In: Kohl 1987: 76.

Abb. 7: In: Pollig 1987: 305.